Die Begriffe der Existenz, Substanz und Kausalität bei Hume.

Inaugural-Dissertation

der

philosophischen Fakultät (Section I)

der k. bayr.

Ludwig Maximilians Universität München

von

Anton Feigs.

Waldenburg i. Schl.
Buchdruckerei von Ferdinand Domel's Erben.
1904.

Wenn man die Darstellungen der Hume'schen Erkenntnistheorie mit denen der Kantischen vergleicht, so findet man von den Historikern der Philosophie das Verhältnis der beiden Denker meist zu Ungunsten Humes betont. Man weiss eigentlich immer nur von den Fortschritten und der positiven Förderung zu reden, die durch Kant den erkenntnistheoretischen Problemen zu teil geworden sind, wogegen sich Hume mit der Anerkennung begnügen muss, dass es sein Verdienst ist, die Nichtigkeit der erkenntnistheoretischen Hauptbegriffe der Scholastik dargetan zu haben. An seiner grossen Entdeckung aber, dass jene Begriffe Funktionen der „Einbildungskraft" seien und somit „der Verstand selbst Schöpfer jener Ideen sei", daran ist man vorübergegangen, ohne sie zu beachten.

„Wenngleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst) aus sich selbst hergibt." [1])

---

[1]) Kant Kritik der reinen Vern. S. 1 f. Alle Citate aus der Krit. d. r. V. beziehen sich auf die zweite Original-Auflage, falls nicht weiteres dazu bemerkt ist. Ein dazu gesetztes „A" bedeutet die 1. Auflage. „P" die Prolegomena, ebenfalls in der Originalauflage.

In diesen Worten Kant's spricht sich bereits seine ganze Erkenntnistheorie ihrem Grundzuge nach aus: Das Erkenntnisvermögen oder der Verstand verarbeitet das Material, das uns durch die Sinnlichkeit gegeben wird, und macht die Erfahrungserkenntnis überhaupt erst möglich, indem er Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit schafft und Einheit in die Mannigfaltigkeit des sinnlich Gegebenen bringt, denn Erfahrung (gleich Wahrnehmung) sagt uns nur, dass etwas da sei, aber nicht dass es so sein müsse. Da uns die Sinne nun aber keine Erkenntnis der Notwendigkeit geben, wird sie als subjektive Bedingung der Möglichkeit einer jeden Erkenntnis a priori unserem Gemüte zu Grunde liegen.

Diese Entdeckung rechnete sich Kant als eine Tat zu, würdig der eines Kopernikus an die Seite gestellt zu werden,[2]) und er glaubte ein Recht zu haben, wenn er sich von hier aus gegen Locke und Hume wendete, von denen der eine „reine Begriffe in der Erfahrung angetroffen", der andere sie notgedrungen daraus abgeleitet hätte.[3]) Es unterliegt keinem Zweifel, Kant ist in diesem Punkte tiefer als alle seine Vorgänger gegangen, aber die Kluft, die er zwischen sich und Hume bestehend glaubte, ist am Ende doch nicht so gross, wie er selbst und mit ihm eine ganze Reihe von Historikern der Philosophie meinen.

Hume freilich war sich der Tragweite seiner Entdeckung nicht bewusst. Er vermochte es nicht, sie zur Grundlage eines Systems der Erkenntnistheorie zu machen, sondern gerade diese seine grösste Entdeckung führte ihn dem Skepticismus in die Arme. Einem Skepticismus freilich, der „ausserhalb der Studierstube" an der Möglichkeit und Wirklichkeit der Erfahrungserkenntnis nichts weniger als zweifelte, aber doch zu keiner theoretischen Begründung derselben gelangte und bei der Problem-

---

[2]) S. 16 ff.

[3]) K. d. r. V. S. 127. . . .

stellung Hume's auch nicht dazu gelangen konnte. Sei dem wie ihm wolle, die Tatsache der Entdeckung bleibt doch bestehen, so wenig man in der geschichtlichen Darstellung sie auch gewürdigt, ja so sehr man sie vielfach direkt in Abrede zu stellen gesucht hat.

Daher erscheint es wol gerechtfertigt, wenn es sich die vorliegende Abhandlung zur Aufgabe macht, die erkenntnistheoretischen Ausführungen des berühmten Denkers unter dem angegebenen Gesichtspunkte von neuem einer Untersuchung und Würdigung zu unterziehen.

John Locke hatte im Gegensatz zu Descartes den alten von diesem verworfenen Schulsatz wieder aufgenommen: „Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu“, und den Nachweis zu führen gesucht, dass es keine angeborenen Vorstellungen gäbe. Dieser Ansicht seines berühmten Vorgängers hat sich auch Hume vollkommen angeschlossen. Auch er vertritt dieselbe in seinem Traktat und seinen Essays und bemüht sich den Nachweis zu erbringen, dass wir keine Vorstellungen besitzen, die nicht zum allermindesten in ihren Elementen auf Eindrücke zurückgingen oder Eindrücke wiedergäben, die uns, sei es auf dem Wege der Wahrnehmung durch die Sinne, sei es auf dem der inneren Reflexion gegeben gewesen wären.[4])

Dieses Gesetz, welches Hume an den Anfang seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand stellt, ist auf die Entwicklung seiner Erkenntnistheorie von grösstem Einfluss gewesen.

Hume war es, der mit diesem Prinzip vollen Ernst gemacht hat. Gerade dadurch aber gelangte er zur Auflösung einer Erkenntnistheorie, deren grösster und bedeutendster Verfechter der Vater dieses eben genannten schwerwiegenden Gedankens, von der Unmöglichkeit angeborener Vorstellung selbst war.

Nahm man diesen Grundsatz an, so ergaben sich zwei Möglichkeiten. Die eine war die, dass man zu einer Vergewaltigung der Tatsachen schritt und sich vorspiegelte,

---

[4]) Hume Treat. B. I. P. 1. S. Enqu. Seite 2.

Begriffe aus den Wahrnehmungsinhalten herleiten zu können, die in Wirklichkeit darin nicht anzutreffen waren. Oder aber man musste, wenn man die Unmöglichkeit eines solchen Vorgehens einsah, dem Skepticismus direkt in die Arme laufen.

Für John Locke trifft nun das Erstere, für Hume das Letztere zu.

John Locke meinte in der Tat, er könne Begriffe wie Existenz, Dasein, Kausalität, Kraft, Einheit direkt aus der Wahrnehmung gewinnen[5]). Hume hatte die Bedeutungslosigkeit dieser Locke'schen Ansichten vor allen Dingen in Bezug auf Existenz, Kausalität und Substanz erkannt. Behielt er dennoch das kritische Prinzip Locke's vom Ursprung der Vorstellungen bei, so ergaben sich aber auch seine Zweifel über die Möglichkeit einer Erfahrungserkenntnis und ihrer theoretischen Begründung mit Notwendigkeit.

Auch Hume war kraft seiner natürlichen Veranlagung, wie ursprünglich jeder Mensch naiver Realist, als er an die Untersuchung der erkenntnistheoretischen Probleme herantrat. Und noch mehr: nicht nur bis zu dem Augenblick, wo er die Voraussetzungen und Grundpfeiler der Erfahrungserkenntnis kritisch zu würdigen unternahm, nein während seiner wissenschaftlichen Tätigkeit selbst, ja weit darüber hinaus blieb er seiner Ueberzeugung treu, sobald er seiner Studierstube den Rücken kehrte. In seinem täglichen praktischen Leben kamen ihm nicht die geringsten Bedenken, da stand es für ihn felsenfest, dass es eine Existenz, eine Aussenwelt gebe und ein Band der notwendigen Verknüpfung zwischen den Gegenständen unseres Bewusstseins. Wenn er im Nebenzimmer eine Stimme hörte, so war er überzeugt, dass ein Mensch in der Nähe sei, wenn er einen Brief aus Frankreich erhielt, so wusste er, dass sein Freund ihn geschrieben hatte,

---

[5]) Zum mindesten können eine ganze Reihe von Stellen in Locke's Essay nur in diesem Sinne aufgefasst werden, so in Sonderheit Ed. Reclam S. 101 und 135.

wenn er seinen Blick aus dem Fenster auf den Garten mit seinen Bäumen und Sträuchern richtete, so war es ihm gewiss, dass all das auch weiter existiere, wenn er seine Augen schloss und es ihm nicht mehr direkt wahrnehmbar war oder er überhaupt nicht mehr daran dachte.

Einem Mann nun, der wie Hume auf das Engste mit diesen naiven Anschauungen verwachsen war, erschien es als das erkenntnistheoretische Ideal, eben diese seine naiven Ueberzeugungen auch wissenschaftlich zu begründen. Und es musste dies, zumal man an die Stelle jenes Realismus des gemeinen Menschenverstandes noch keinen brauchbaren Idealismus zu setzen vermocht hatte. Wie mit einem Schlage musste aber diesem sorglosen Vertrauen der bodenlose Zweifel, völlige Verwirrung, Rat- und Hilflosigkeit folgen so wie Hume mit dem Messer seines obersten kritischen Prinzips sich an die Grundpfeiler der Erkenntnis heranwagte. Der Boden musste ihm unter den Füssen hinweggezogen erscheinen, wenn er die Eindrücke für die erkenntnistheoretischen Grundbegriffe da suchte, wo sie dem naiven Bewusstsein nun einmal zu liegen und liegen zu müssen schienen; denn da fand er sie in seinem „empirisch sensualistischen Eifer[6])“ gewiss nicht.

So gelangte Hume zum Skepticismus und musste dazu gelangen, die Art seiner Fragestellung und sein oberstes kritisches Prinzip, liessen keinen anderen Ausweg offen. Ganz anders Kant. Für Kant war der Skepticismus freilich ein Ding der Unmöglichkeit und

---

[6]) Vorländer, Geschichte der Philosophie (Leipzig) Bd. 2 S. 160 bezeichnet Hume als einen Sensualisten, allein dies stimmt nur zum Teil. Hume war es, aber nur mit Rücksicht auf die Methode, indem er für alles in der Wahrnehmung eine Impression suchte, alles aus der Wahrnehmung ableiten wollte. Allein er war es auch wieder nicht. In demselben Sinne, in dem dies Kant nicht war. Denn auch bei ihm stellen sich die reinen Verstandesbegriffe — wie wir noch sehen werden — als apriorische Denkformen dar.

musste es sein. Kant ging ja von dem direkten Gegenteil des Skepticismus, der Tatsächlichkeit, der Wissenschaft aus. Seine Frage war nicht: ist Wissenschaft möglich? Sondern er fragte von vornherein nach den Bedingungen, unter denen sie allein stattfinden könnte. Damit waren freilich aber jene Bedingungen auch gerechtfertigt, und als objektiv gültig dargetan, mochten sie dem unmittelbaren Bewusstsein auch sich darstellen als was sie wollten. Auch Kant fand jene Bedingungen nicht in der Erfahrung, sondern entdeckte sie in unserem Verstande als Formen der notwendigen Syntesis, als reine Begriffe oder Kategorien.

Man hat es nun Kant als das zweifache grosse Verdienst nachgerühmt, jene von Hume in der Erfahrung nicht aufgefundenen Begriffe als Formen des Verstandes dargetan zu haben und ihre objektive Gültigkeit aus der Bedeutung für die Möglichkeit der Erfahrung nachgewiesen zu haben.

Es liegt nicht in der Absicht der vorliegenden Abhandlung dieses Verdienst des grossen Denkers auch nur im mindesten schmälern zu wollen. Aber der Ansicht gegenüber, als hätte Kant damit den Hume'schen Zweifel vollkommen aus der Welt geschafft, verlangt es einfach die historische Gerechtigkeit zwei Punkte hervorzuheben. Erstens Kant hat die Frage Hume's, ob Erkenntnis überhaupt möglich sei, weder gestellt noch beantwortet. Und zweitens Hume hat der Kant'schen Frage nach der Voraussetzung der Erfahrungserkenntnis und nach Natur und Charakter dieser Voraussetzung in sehr wesentlichen Punkten vorgearbeitet.

Um das Letzere nachzuweisen, wenden wir uns jetzt zu der Hume'schen Kritik und der Neubegründung seiner drei erkenntnistheoretischen Grundbegriffe, Existenz, Kausalität und Substanz.

Hume suchte also diese drei Begriffe zunächst aus der Erfahrung heraus zu rechtfertigen. Er wollte die Eindrücke aufzeigen, die ihnen zu Grunde liegen, denn

von ideas zu reden, denen ursprünglich keine Eindrücke vorangegangen sind, hat für ihn ja gar keinen Sinn. Wenn er sich also die Aufgabe stellte, die Erfahrungserkenntnis zu begründen, so musste er für jene Begriffe, auf die sich für den naiven Menschen alles Erkennen stützt, die zugehörigen Eindrücke suchen.

Von diesem Gesichtspunkte aus geleitet ist also zunächst seine Kritik des Existenzbegriffes. Hume sagt da: „Wir haben keinen Eindruck und keine Vorstellung irgendwelcher Art, die von uns als nichtexistierend vorgestellt würde und offenbar stammt aus diesem Bewusstsein die vollkommenste Vorstellung der Existenz und Gewissheit des Seins, die wir überhaupt haben. Es muss also die Vorstellung des Seins aus einem besonderen Eindruck stammen, der mit jeder Perzeption verbunden ist oder aber mit der Perzeption identisch sein.“ [7]) Wie steht es also mit dem Eindruck, dessen Abbild die idea der Existenz sein könnte. Gibt es einen solchen? Die Antwort Hume's lautet natürlich negativ. Nirgends vermögen wir einen Eindruck zu finden, der unsere Perzeptionen ständig begleitet, nicht einmal auf dem Wege „der distinction of reason“ können wir dazu gelangen? Denn, so begründet Hume,[8]) es kann sich kein Gegenstand dem Bewusstsein darstellen, der einem Gegenstand bezüglich seiner Existenz gliche und von einem anderen in derselben Hinsicht verschieden wäre, weil eben jeder Gegenstand, der sich dem Bewusstsein darstellt, notwendigerweise existieren muss.“

Dies gilt auch bezüglich unseres Bewusstseins der äusseren Existenz.[9]) „Man richte seine Aufmerksamkeit so intensiv als möglich auf die Welt ausserhalb seiner selbst, man dringe mit seiner Einbildungskraft bis zum Himmel oder bis an die äussersten Grenzen des Weltalls, man gelangt doch niemals einen Schritt weit über

[7]) Treat. book I Prt. II Sect 6.
[8]) Treat. book I Prt. II Sect 6.
[9]) Treat. book I Prt. II Sect 6.

sich selbst hinaus. Nie vermag man mit seiner Vorstellung eine Art der Existenz zu erfassen, die hinausginge über das Dasein der Perzeptionen, welche in dieser engen Sphäre des eigenen Bewusstseins aufgetreten sind.“ [10])

Es bleibt also nur der eine Ausweg übrig, die idea der Existenz ist mit den Perzeptionen ein und dasselbe und von ihnen durchaus nicht verschieden. Das hat Hume deutlich und unumwunden ausgesprochen und die Kritik könnte sich gewiss veranlasst sehen, an diesem Punkte ihre Ausstellungen zu machen. Aber man darf hier zweierlei nicht übersehen.

Einmal liegt den Hume'schen Ausführungen ein richtiger Kern zu Grunde und zweitens hat Hume das, was daran falsch ist, de facto auch gar nicht aufrecht erhalten können.

Wir müssen uns erinnern, Hume sagt im Eingang seines Traktates über den menschlichen Verstand: Alle einfachen Perzeptionen sind von einander trennbar und unterscheidbar, soweit sie nicht von einander trennbar sind, sind sie auch nicht unterscheidbar.

Was meint nun Hume aber mit Perzeption? Offenbar nur die Inhalte unseres Bewusstseins und soweit das der Fall ist, ist er auch in seinem vollen Rechte, denn inhaltlich fügt das Prädikat der Existenz zu den Inhalten des Bewusstseins allerdings nichts hinzu, und Hume behält vollkommen Recht, wenn er sagt: Etwas vorstellen und etwas als existierend vorstellen bleibt ein und dasselbe.[11]) Inhaltlich unterscheidet sich die Perzeption eines goldenen Berges nicht von wirklichen Gegenständen. Mit einem Wort: Wir meinen mit der Existenz nicht einen Inhalt der Wahrnehmung, der wie diese Inhalte pflegen, sich mit anderen vereinigen oder von ihnen trennen liesse.

---

[10]) Treat. book I Prt. II Sect 6.

[11]) Treat. book I Prt. II Sect 6.

Dies müssen wir aber Hume als ein Verdienst und einen Fortschritt John Locke gegenüber anrechnen; denn dieser meinte bekanntlich, den reinen Verstandbegriff der Existenz in der Wahrnehmung antreffen zu können, was gewiss nicht der Fall ist. Hume's ganze Kritik gegen den Existenzbegriff richtet sich eben nur gegen die Behauptung der Bewusstseinsmaterialität und des sinnlichen Charakters dessen, was wir mit Existenz bezeichnen. Freilich, wir müssen zugestehen, Hume's Ausführungen sind in diesem Punkte keineswegs durchaus konsequent und klar. Seine Auseinandersetzungen machen den Eindruck eines stetigen Ringens nach Wahrheit, wo er sich abmüht, den Begriff der Existenz zu fixieren, dessen Festlegung ihm als eine der wichtigsten Aufgaben erscheint, die sich die Philosophie zu stellen im Stande ist. Dass er seine Meinung nicht deutlich genug zum Ausdruck zu bringen vermag und „um Worte verlegen ist" hat freilich seinen Grund darin, dass sich ihm Materie und Form des Denkens unter der Hand vermengt und er das formelle Moment nicht deutlich genug herauszuarbeiten vermag. Einmal ist eben daran sein oberstes kritisches Prinzip und dann das Unzureichende seines Ichbegriffes schuld. Hume hat zwar den Kantischen Ichbegriff vorausgesetzt, aber er vermochte ihn leider nicht ausdrücklich anzuerkennen; so konnte er denn auch mit dem, was auf dieser Voraussetzung beruhte, nichts rechtes anfangen.

Aber keineswegs trifft es das Richtige, wenn man behauptet, Hume habe die Charakteristik der Existenzidea in der Lebhaftigkeit gesehen, welche die Eindrücke und Vorstellungen, denen wir das Moment der Existenz zusprechen, vor denen unserer Phantasie auszeichne. Das wäre ja etwas wesentlich Materielles, und Hume könnte nicht behaupten, dass uns auch auf dem Wege der Abstraktion die idea der Existenz nicht inhaltlich gegeben werden könnte; selbst nach seiner Abstraktionstheorie müsste das ja möglich sein, lassen sich doch

sehr wohl Perzeptionen aufzeigen, die einigen hinsichtlich des Momentes der Lebhaftigkeit gleichen, ohne aber in dieser Beziehung mit anderen etwas gemein zu haben. Wenn nun auch Hume das Bewusstsein der Existenz oder den Glauben an die Wirklichkeit der Gegenstände unseres Bewusstseins mit der Lebhaftigkeit der Perzeption häufig identifiziert, so zeigen seine Ausführungen an einer Reihe von Stellen, das eigentlich und im Grunde von ihm Gemeinte. Am deutlichsten tritt seine Ansicht, im dritten Buche des Traktates, sowie in dem Anhang, zum ersten Teile dieses seines Hauptwerkes in der Abhandlung über den Glauben hervor.

Dort lesen wir: „Wir machen uns, wenn wir behaupten, dass Gott existiere, einfach eine Vorstellung von einem göttlichen Wesen, sowie uns dasselbe geschildert zu werden pflegt. Die Existenz, die wir ihm beilegen, bildet nicht den Inhalt einer besonderen Vorstellung, welche wir zur Vorstellung seiner sonstigen Eigenschaften hinzufügten und auch wieder davon trennen und unterscheiden könnten. Nichts destoweniger besteht zweifellos ein grosser Unterschied zwischen der einfachen Vorstellung eines Gegenstandes und dem Glauben an die Existenz desselben.“

Und Hume fährt nun äusserst bedeutsam fort: „Da dieser Unterschied nicht in den Bestandteilen oder der Zusammensetzung der Vorstellung liegt, welche wir vollziehen, so folgt, dass er in der Art liegen muss, wie wir sie vollziehen. Das Bewusstsein der Existenz oder Wirklichkeit besteht nicht in einem Inhalte, der zu einer anderen Vorstellung hinzuträte, nein es ist eine Art und Weise, wie ein Gegenstand von uns erlebt oder verspürt wird.“ Und nicht allein die blosse Lebhaftigkeit der Vorstellungen erscheint uns als das Charakteristikum des Existenzbegriffes. Hume bedient sich hier zur Veranschaulichung seiner Meinung ganz anderer Ausdrücke, die dann zugleich auch den Sinn des Wortes Lebhaftigkeit genauer modificieren. Energie, Widerstandsfähigkeit,

Beständigkeit, Festigkeit, das sind Termini, die ihm dazu dienen, um einen Akt des Geistes zu bezeichnen, „welcher macht, dass uns Wirklichkeiten im höheren Grade als Erdichtungen unmittelbar gegenwärtig erscheinen.“ Hume spricht hier, und darauf kommt alles an, von einem geistigen Akte, einem Akte, der allem Denken, soweit es sich auf Erfahrung stützt, zu Grunde liege und das Wesen allen Urteilens ausmache. Am Schlusse des Traktates in dem Anhang über den Glauben, finden sich endlich auch noch äusserst wichtige Auseinandersetzungen, die das Bewusstsein der Wirklichkeit noch genauer und zwar direkt als ein Gefühl charakterisieren, das wir den Inhalten unseres Bewusstseins gegenüber haben. Hume gelangt zu dieser Ueberzeugung, auf Grund eines Dilemmas: „Entweder ist der Glaube eine besondere Vorstellung — etwa eine Vorstellung der Realität oder Existenz — die wir zur einfachen Vorstellung eines Gegenstandes hinzufügen, oder er ist lediglich ein bestimmtes Gefühl oder eine Art, wie uns die Vorstellung anmutet.“ Dass das erstere nicht der Fall ist, ist auch an diesem Orte schon genügend erörtert worden. Es bleibt ihm also nur das eine übrig, dass wir es im Bewusstsein der Wirklichkeit mit einem Gefühl zu tun haben und keineswegs mit dem Merkmal der blossen Lebhaftigkeit und sinnlichen Frische.

So kann denn auch nun nicht mehr der geringste Zweifel darüber bestehen, was Hume unter dem Bewusstsein der Wirklichkeit verstanden haben wissen will. Die Kritik freilich hat es sich leicht gemacht, indem sie ausschliesslich nur immer auf jenen unglücklichen Ausdruck „Lebhaftigkeit“ als ganz verfehlt hinwies. Alles andere wurde geflissentlich übersehen. Wenn Hume betont, dass wir es in dem Bewusstsein der Wirklichkeit mit einem Gefühl zu tun haben, so würde das allein ja schon genügen, um das Bedeutsame seiner Theorie augenfällig zu machen, denn wo es sich um Gefühle handelt, oder genauer gesagt, wo das Wesen eines Be-

griffes in einem Gefühlsmomente sich aussprechen soll, da kann es sich eben immer nur um eine spontane Betätigung, um das Erlebnis des eigenen Ich in seinen Modifikationen handeln. Ueberdies aber lässt es Hume an genauerer Präzisierung des Gefühls nicht fehlen! „Es ist eine Art wie wir uns angemutet fühlen! Die Vorstellungen, denen wir das Merkmal der Existenz beilegen, wirken auf uns mit grösserer Energie! Sie sind in unmittelbarerer Weise uns gegenwärtig, der Geist erfasst sie sicherer.“ Aber freilich, dass sich hier in dem Bewusstsein eine geistige Tätigkeit zeigen soll, ist der Kritik, die das Moment der Spontaneität und Apriorität gern für Kant allein in Anspruch nehmen möchte, nicht recht.

Wenden wir uns nun zu der Kritik Hume's an dem Substanzbegriff,[12]) die mit der vorigen auf das Engste verknüpft ist, da hier das Thema der Existenz noch einmal wieder aufgenommen wird.

Hume will unter Substanz nichts anderes verstanden wissen, als „ein Zusammen einfacher Vorstellungen, die durch die Einbildungskraft vereinigt worden sind und einen besonderen Namen erhalten haben, durch welchen wir dieses Zusammen uns und anderen ins Gedächtnis zurückrufen können.“ Allein das ist nur das, was sich vor der Skepsis Hume's zu halten vermochte. Viel interessanter und wertvoller ist für uns derjenige Begriff der Substanz, gegen den er seine vernichtende Kritik richtet, über den er seinen derbsten Spott und Hohn auszuschütten nicht müde sein wird. Es ist der Substanzbegriff, den auch wir heute noch haben, es ist das Bewusstsein, oder das synthetische Urteil a priori, welches behauptet, dass die bestimmten Eigenschaften, die das Wesen einer Substanz ausmachen, auf ein unbekanntes Etwas bezogen werden müssten, an dem sie „haften,“

[12]) Treat. B. I. P. I. S. 6 B. IV, Sect 2—6.

ein Etwas, „dass sie trägt“, ein in der Zeit beharrliches, das dem Wechsel seiner Erscheinungsformen zu Grunde liegt.

Dieser von Hume verworfene und als leere Fiktion gebrandmarkte Begriff der Substanz ist es, der unser ganzes Interesse in Anspruch nimmt und verdient, weil gerade auch hier wieder — nämlich in der Art und Weise wie Hume jene leere Fiktion der Einbildungskraft näher charakterisiert — sich jenes bedeutsame Moment der Spontaneität zeigt, dass die historische Darstellung meines Wissens bisher bei Hume übersehen hat.

Ich wende mich zu der Darstellung der Hume'schen Gedanken zurück.

Ein Eindruck für jenes unbekannte Etwas ist natürlich in der Wahrnehmung nicht anzutreffen, und so ergibt sich für Hume — wir werden Aehnliches später auch bei der Behandlung des Kausalgesetzes sehen — die Aufgabe, eine genetische Herleitung jener Annahme zu geben, oder wie Kant sich ausdrücken würde, die Gelegenheitsursachen für die Entstehung jenes Gedankens in der Erfahrung aufzusuchen.

Die Untersuchung Hume's geht allerdings zunächst nicht direkt auf den Substanzbegriff los. Es handelt sich ihm zunächst nur um die Entstehung des Gedankens der dauernden und selbständigen Existenz, nicht um den Nachweis, ob es dauernde und selbständige Existenz gebe. „Wir können wohl fragen, was für Ursachen uns veranlassen an die Existenz von Körpern zu glauben. dagegen wäre es umsonst zu fragen, ob es Körper gibt oder nicht. Die Existenz von Körpern ist ein Punkt, den wir in allen unseren Ueberlegungen als feststehend voraussetzen müssen.“

Was nun die Faktoren anbelangt, die in uns die fragliche Annahme entstehen lassen, so meint Hume unter dreien die Wahl zu haben: Sinne, Vernunft und Einbildungskraft. Allein die Sinne können ebensowenig wie die Vernunft in uns den Glauben an eine gesonderte

und dauernde Existenz entstehen lassen. Die Sinne müssten uns entweder einen Eindruck von äusserer und gesonderter Existenz geben oder uns diese indirekt durch einen Schein oder Trug vorspiegeln. Das ist aber beides nicht der Fall.

Das Bewusstsein einer dauernden Existenz können uns die Sinne nicht geben, denn dies zu denken wäre eine contradictio in adjecto; es müssten die Sinne noch wirken, nachdem sie zu wirken aufgehört haben. Ebenso wenig können wir durch sie eine Kenntnis von selbstständiger Existenz erlangen, denn direkt gegeben sind uns eben nach Hume immer nur unsere Perzeptionen, nichts darüber hinaus. Die Sinne wirken nicht so, dass uns durch ihre Tätigkeit direkt ein Reales und ein Abbild gegeben würde. Auch können uns die Sinne die Eindrücke selbst nicht als unabhängige und dauernde Existenzen erscheinen lassen, denn dann müssten ja sowohl die Dinge als wir selbst Gegenstand unserer Sinne sein. Und das ist eben für Hume nicht der Fall, da wir ja nach seiner Meinung über den gegenständlichen Inhalt unserer Perzeptionen hinaus kein Bewusstsein haben, und auch *selbst* nicht Gegenstand unseres Bewusstseins sein können. Behauptet man, unser Körper gehöre doch unmittelbar „uns“ an und alles was ausserhalb unseres Körpers existiere, existiere dann auch ausserhalb von uns, so ist im Sinne Hume's dagegen einzuwenden, dass auch unser Körper nichts ist, als eine Perzeption und sein Uns-Angehören ein offenes Problem bleibt.

Was nun die Vernunft anbelangt, die als zweiter Faktor bei der Entstehung des Glaubens an selbständige und dauernde Existenzen in Betracht kommt, so kann auch diese nicht im Spiele sein, denn „Kinder und Bauern glauben daran auch ohne ihre Hilfe in Anspruch zu nehmen.“ Ja, es wäre sogar gegen die Vernunft, von den Impressionen Kausalschlüsse auf ein bewirkendes Objekt zu machen. Der kausale Schluss gründet sich ja auf die Wahrnehmung einer konstanten Verbindung.

Es müsste also das fragliche Objekt, das erst erschlossen werden soll, schon vorher direkt gegeben gewesen sein, wodurch der Schluss überflüssig würde.

Demnach bleibt also nur die Einbildungskraft übrig, den Glauben an die dauernde und selbständige Existenz zu gründen. Sie tut es auf Grund der, gewissen Eindrücken eigentümlichen, Konstanz der Wahrnehmungen.

Die Körper nämlich, denen wir eine dauernde und selbständige Existenz zuschreiben, besitzen eine eigenartige Beständigkeit und auch in ihren Veränderungen einen regelmässigen Zusammenhang, der sie von den Eindrücken unterscheidet, deren Existenz an ihr Wahrgenommenwerden gebunden ist.

Ein Schmerz, überhaupt jede Körperempfindung, hört zu existieren auf, sobald ich sie nicht mehr wahrnehme. Ganz anders jene Berge, Häuser und Bäume, die sich vielleicht gerade jetzt meinen Blicken darbieten. Sie sind mir stets in derselben Ordnung entgegen getreten, und wenn ich die Augen schliesse oder den Kopf wende und sie dadurch aus dem Gesicht verliere, so sehe ich sie doch gleich darauf ohne die geringste Veränderung von neuem vor mir; und so alle Gegenstände, denen ich eine dauernde und gesonderte Existenz beilege. Sie alle zeigen jene eigenartige Konstanz und Unveränderlichkeit in der Wahrnehmung.

Nichts anderes als dies ist es denn auch, das in uns den Glauben an eine gesonderte und eine die Zeit ihres Auftretens im Bewusstsein überdauernde Existenz entstehen lässt, denn die Einbildungskraft, einmal in Tätigkeit gesetzt, ist geneigt, in der bestimmten Tätigkeitsrichtung zu verharren, auch wenn der Gegenstand sie im Stiche lässt, dass sie wie ein Schiff, das einmal durch die Ruder eine Bewegung erlangt hat, ihren Weg ohne einen neuen Anstoss fortsetzt. Auf diese Weise kommen wir dazu, uns dem Glauben an die dauernde Existenz der Körper hinzugeben. Gegenstände zeigen, schon so weit sie den Sinnen erscheinen, eine gewisse Kohärenz,

diese erscheint aber dann viel enger und gleichförmiger, wenn wir annehmen, dass die Gegenstände eine dauernde Existenz besitzen.

Da nun der Geist einmal im Zuge ist, in den Gegenständen auf Grund der Beobachtung Gleichförmigkeit anzunehmen, so ist es ihm natürlich, damit fortzufahren, so lange bis er die Gleichförmigkeit in eine möglichst vollkommene verwandelt hat."

Im Grunde genommen ist es also nicht jene Konstanz und Beständigkeit der Erscheinungen, sondern vielmehr die Natur unserer psychischen Konstitution, die Art und Weise der Betätigung unseres denkenden Geistes oder die „Einbildungskraft", worin jene „Fiktion" oder die Annahme einer dauernden Existenz begründet ist. Sie erscheint somit als eine freie Tat des Subjekts, denn dies ist nun von Hume eben doch trotz all seines Leugnens auch hier wieder vorausgesetzt. Wir haben auch hier wieder den durchaus kopernikanischen Standpunkt Kant's.

Und noch in einer weiteren Hinsicht ist die Humesche Auseinandersetzung und Behandlung der Genesis des Bewusstseins der äusseren Existenz interessant und beachtenswert. Es findet sich hier nämlich schon eine Argumentation, welche an die Art der Beweisführung sehr stark erinnert, deren sich Kant zur Rechtfertigung der Analogien der Erfahrung bedient.

Kant unternahm diese Rechtfertigung aus der Notwendigkeit der Analogien für die Möglichkeit der reinen Anschauung des inneren Sinnes, der Zeit, und damit für die Möglichkeit der Erfahrung, kurz für die Möglichkeit eines einheitlichen Weltbildes überhaupt. Auch Hume schlägt hier einen ganz ähnlichen Weg ein. Auch er erhebt die Einheitlichkeit der Welt zum Prinzip, aus dem heraus sich ihm die Annahme einer dauernden und selbständigen Existenz als notwendig ergibt. Sie ist einfach gefordert zur Vermeidung von Widersprüchen. Ohne diese Voraussetzung würde das Kausal-Gesetz

seine Giltigkeit verlieren, da sich ja nur gar zu häufig von zweien in der Relation der notwendigen Verknüpfung stehenden Ereignissen das eine dem unmittelbaren Bewusstsein entzieht. Hume macht dies an folgendem Beispiele klar. Er erhält einen Brief. Beim Oeffnen erkennt er an der Handschrift und Unterschrift, dass derselbe von seinem Freunde herstamme. Der Brief enthält ferner die Mitteilung, dass eben jener Freund 200 Meilen von ihm entfernt sei. Offenbar kann Hume diese Tatsache nicht mit seinen in anderen Fällen gewonnenen Erfahrungen in Einklang bringen, ohne in seinem Geist die ganze See zwischen sich und seinem Freunde auszubreiten und die Wirkungen und die dauernde Existenz von Posten und Ueberfahrtsgelegenheiten seiner Erinnerung und Beobachtung gemäss vorauszusetzen. Das heisst eben eine Existenz anzunehmen, die über das blosse Dasein der Perzeptionen hinausgeht. Doch dies nur nebenbei. Wichtig ist für uns in erster Linie das eine, dass auch hier der Nachdruck von Hume auf das Subjekt gelegt wird. Auch hier sind wir es, die kraft der in unserem Gemüte a priori zu Grunde liegenden Veranlagung und in ihm herrschenden Gesetzmässigkeit „ein Etwas überhaupt“ setzen, fingieren, annehmen, das — von dem Inhalt des Gegebenen, Wahrgenommenen verschieden sei oder nicht, das bleibt sich gleich — jedenfalls aber gedacht werden muss, und gedacht werden muss als unabhängig und selbständig von der Tatsache des Unsgegebenseins oder seines Auftretens in meinem Bewusstsein. Dieses Etwas ist nun eben einmal aber nichts anderes als unser Begriff der Substanz, so sehr auch Hume selbst diesen Namen, wo es irgend möglich ist, zu vermeiden sucht.

Was von der Hume'schen Kritik des Substanz- und Existenzbegriffes zu sagen war, gilt mutatis mutandis auch für die des Kausalbegriffes, deren Bedeutung für die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis ihm in vollstem Maasse bewusst ist. Die Kausalrelation ist ja auch für ihn diejenige, die uns überhaupt erst gestattet, eine Aussage über Existenz von Gegenständen zu machen, die uns nicht unmittelbar in der sinnlichen Wahrnehmung oder in der Erinnerung gegeben sind. Der Kausalbegriff ist der Begriff einer Relation, die uns nicht, wie die der Aehnlichkeit, nur die Beziehungen der blossen Vorstellungen, sondern die der Gegenstände zum Bewusstsein bringt, uns also Erkenntnisgrund für die empirische Realität ist. Und sie ist die einzige Relation dieser Art.

Damit hängt für Hume die Möglichkeit einer Erfahrungserkenntnis von der Rechtfertigung dieses Begriffes ab. Sie kann bei der Art und Natur seines kritischen Prinzips und seines Zieles natürlich auch nur negativ ausfallen, das heisst, sie kann auch hier nur zur Zersetzung seines naiven Erfahrungsbegriffes führen. Aber immerhin behält das, was er an die Stelle jener vermeintlichen „notwendigen Verknüpfung" setzt, seine bleibende Bedeutung.

Auch bei der Kritik des Kausalgesetzes fragte Hume zunächst nach dem Eindruck, dessen Abbild die Idee der notwendigen Verknüpfung sein könnte, aber auch hier bleiben ihm Sinne und Reflexion die Antwort schuldig. Kontiguität und Aufeinanderfolge der Ereignisse,

die als Ursache und Wirkung mir gegenübertreten, ist alles, was man zu entdecken vermag. So oft man auch zwei in der Kausalrelation stehende Gegenstände sich vergegenwärtigt, so sehr man sie auch nach allen Seiten hin dreht und wendet, weder die Betrachtung der Eigenschaften jedes einzelnen der beiden Gegenstände noch die ihrer Beziehungen ergeben einen Eindruck, der das Original für die idea der Kausalität oder notwendigen Verknüpfung abgeben könnte.[13])

Desgleichen erweisen sich alle Versuche, die Notwendigkeit der Annahme der Kausalrelation durch demonstrative Beweisführung darzutun als fruchtlos. Alles Demonstrieren beruht auf direkter Vorstellungsnotwendigkeit (ich kann mir kein Dreieck vorstellen, dessen Winkel zusammen mehr oder weniger als 2 R betrüge), bei der Kausalrelation kann ich mir aus einem als Ursache erkannten Tatsachenkomplex jeden beliebigen anderen ebensogut hervorgehend denken, wie die erfahrungsgemässe Wirkung. Niemals aber lässt sich etwas demonstrieren, dessen Gegenteil ich klar und deutlich vorstellen kann. So beruhen denn auch tatsächlich alle Beweise, die von Leuten wie Hobbes, Clarcke, Locke, Descartes für die Denknotwendigkeit der kausalen Beziehungen aufgestellt worden sind, auf Zirkelschlüssen, indem sie das zu Beweisende voraussetzen, und es hat Hume wenig Mühe gekostet, die Schlussfehler überzeugend darzutun.[14])

Unsere Erfahrungserkenntnis auf ein Prinzip zu gründen, das — wie die kausale Relation der Gegenstände unseres Bewusstseins, sich nicht nachweisen lässt — geht also nicht an. Gleichwohl bleibt aber die Tatsache unseres Denkens und Schliessens auf Grund der vermeintlichen notwendigen Verknüpfung der Dinge bestehen, und es ergibt sich für Hume die

---

[13]) Tr. B. I. P. 3 Sect 2 Enqu.

[14]) Tr. B I. P. 3 Sect 3.

Aufgabe, die Lösung des Problemes von anderer Seite in Angriff zu nehmen.

So wird denn die Fragestellung bei Hume auch zunächst verschoben. Es handelt sich vorerst nicht mehr um den Nachweis: wie kommen wir zu der Idee der notwendigen Verknüpfung, sondern zunächst gilt es, eine Antwort zu finden auf die Frage: „Wie kommen wir dazu, anzunehmen, dass diese bestimmte Ursachen diese bestimmte Wirkungen haben, wie kommen wir dazu, von dem einen auf die anderen zu schliessen?“ [15])

Schon die Veränderung der Fragestellung ist bedeutsam und von der grössten Tragweite. Denn, wenn man mit den Anschauungen des naiven Realismus brach und doch noch weiter nach einer Fundierung des kausalen Schlusses suchte, blieb nur noch ein Ausweg übrig, man musste erkennen, dass das denkende Uebergehen von Ursachen zu Wirkungen „als Form der Synthesis a priori unserem Gemüte zu Grunde liegt“, oder eine spontane Tätigkeit unseres Verstandes, ein Akt unseres Urteilens ist.

Unter diesen Umständen (d. h. also nachdem die Kausalrelation weder durch direkte Wahrnehmung noch auf dem Wege der Demonstration sich rechtfertigen lässt) bleibt für Hume nur noch übrig, „dass wir allein auf Grund der Erfahrung die Existenz eines Gegenstandes aus der eines anderen erschliessen.“ Und zwar nach Hume's Meinung auf folgende Weise: „Wir erinnern uns, dass wir wiederholt die Existenz einer bestimmten Art von Gegenständen erlebt haben; wir erinnern uns zugleich, dass Beispiele einer anderen Art von Gegenständen stets mit ihnen verbunden waren. So erinnern wir uns, dass wir die Art von Gegenständen, die wir Flamme nennen, gesehen, und andererseits die Empfindung der Hitze verspürt haben. Zugleich rufen wir uns ihre beständige

---

[15]) Tr. B. I. P. 3 Sect 3 Ende.

Verbindung in allen früheren Fällen ins Gedächtnis zurück. Ohne weiteres nennen wir dann den ersteren Gegenstand Ursache und den letzteren Wirkung und schliessen von der Existenz des einen auf die des anderen.“ Das heisst also: auf Grund einer beständigen Verbindung der Gegenstände in der Erfahrung vollziehen wir den wichtigen Schluss. Dies will Hume festgehalten wissen.

Nun ergibt sich aber für ihn die weitere Frage, ob die Vernunft oder ein anderes treibendes Moment hier dasjenige sei, das auf Grund der beständigen Verbindung der Gegenstände in der Erfahrung den Schluss vom Eindruck auf die Vorstellung vollziehe.

„Angenommen die Vernunft veranlasste uns dazu, so könnte dies nur nach dem Prinzip geschehen, dass Fälle, die uns in der Erfahrung gegeben waren, denjenigen gleichen müssten, bei denen es nicht der Fall war, dass also der Lauf der Natur jederzeit unverändert derselbe bleiben müsste.“

Dieses Prinzip könnte nun durch Argumente gestützt werden, die entweder der knowledge oder probability angehören müssten. Allein weder das eine noch das andere ist der Fall. Um ein Argument der knowledge kann es sich hier nicht handeln, denn wir können uns jederzeit eine Aenderung im Laufe der Natur vorstellen. Um Argumente der probability ebensowenig, denn alle unsere Wahrscheinlichkeitserkenntnis beruht ja auf dem Kausalschluss, wir müssten also das zu erweisende voraussetzen, wenn wir hier die Argumente dafür suchen wollten.

Es bleibt also für Hume nichts anderes übrig, wie die Begründung des Schlusses von Ursachen auf Wirkungen in einem anderen Prinzip zu suchen und er betrachtet als dieses die Einbildungskraft.[16])

---

[16]) Tr. B. I. P. 3 Sect. 6.

Die Einbildungskraft ist bei Hume zunächst das Vermögen der Phantasie.

Wie bereits erwähnt, gibt es für Hume keine angeborenen Vorstellungen. Alle Vorstellungen sind die genauen Nachbilder ursprünglicher Eindrücke und geben diese in allen ihren Teilen wieder. Dieser Satz ist ein Angelpunkt der Hume'schen Philosophie. Aber er wird doch von Hume sofort eingeschränkt. — Wäre der Satz in seinem vollen Umfange aufrecht zu erhalten, so müsste sich etwa ein Eindruck aufzeigen lassen, der das Urbild zu der Vorstellung des neuen Jerusalems oder der eines goldenen Berges wäre. Das geht natürlich nicht an, und Hume sieht sich denn auch genötigt, sein Gesetz auf Grund seiner Unterscheidung der Perzeptionen in einfache und zusammengesetzte auf die ersteren zu beschränken.

Woher dann aber derartige Vorstellungen, wie die des neuen Jerusalems, eines goldenen Berges und anderer dieser Art? Wenn es doch keine angeborenen Vorstellungen gibt!

Diese Vorstellungen sind ein Produkt der Einbildungskraft, einer Betätigungsweise unseres Geistes, welche die ursprünglich als Eindrücke gegebenen Elemente nach Belieben umstellt und zu neuen Combinationen variiert. Die Einbildungskraft ist bezüglich der Elemente zwar gebunden, aber was die Anordnung derselben anbelangt, so ist sie — im Gegensatz zu der Erinnerung, welche auch im Festhalten der Anordnung gebunden ist — frei, und kann schalten und walten, wie es ihr beliebt. Im Gegensatz zur Erinnerung haben aber die Inhalte der Einbildungskraft auch nicht den Charakter jener steadiness, solidity und firmness. Wir glauben jenen Vorstellungen nicht, wir meinen mit ihnen nichts wirkliches. Kurz Einbildungskraft ist ein anderes Wort für Phantasie.

Und darauf gründet Hume den kausalen Schluss, das ist das Fundament, auf dem nach seiner Meinung das ganze Gebäude der Erfahrungserkenntnis ruht?

Darauf ist ohne weiteres nicht ja und nicht nein zu antworten; denn man hat zu bedenken, dass Hume das Wort „Einbildungskraft“ in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht, dass Hume mit dem Worte Einbildungskraft zwei Begriffe verbindet, die zwar eine gemeinsame Wurzel haben, sich aber doch ihrem Inhalt nach keineswegs vollständig decken. Eine Anmerkung zu seinen Ausführungen im Treatise, vor Allem aber diese Ausführungen selbst lassen darüber auch nicht den geringsten Zweifel aufkommen.

In jener Anmerkung (I. 3. 4. „von den Wirkungen sonstiger Beziehungen und Gewohnheiten“) heisst es: „Ich meine aber, wo ich die Einbildungskraft der Erinnerung gegenüberstelle, damit das Vermögen, durch das die schwächeren Vorstellungen zu Stande kommen. Stelle ich sie der Erkenntnis entgegen, so meine ich das gleiche Vermögen, aber mit Ausschluss der Tätigkeit, die in den demonstrativen und Wahrscheinlichkeitsschlüssen sich verwirklicht.“ Auch diese Tätigkeit führt also den Namen „Einbildungskraft“ und mit Recht, denn trotz aller Verschiedenheit der beiden Begriffe der Einbildungskraft in dem, was ihren Erkenntniswert anbelangt, haben sie eine gemeinsame Wurzel. Und so verwirrend sonst Mangel an peinlicher Differenzierung in der Terminologie sein kann, hier ist er höchst lehrreich, indem er auf das beiden Begriffen gemeinsame Element hinweist. Gerade dadurch, dass Hume dieses Moment, das in der Einbildungskraft liegt, sofern sie das „Vermögen“ ist, durch das die schwächeren Vorstellungen, die Phantasieinhalte, zu Stande kommen, gerade dadurch, sage ich, dass er dieses Moment auch als einen Faktor unseres Urteilens, Denkens und Erkennens erklärt, hat er sich das Verdienst um die Erkenntnistheorie erworben, welches das positive Moment seiner

Lehre darstellt und sich seiner Kritik an der scholastischen Auffassung der obersten erkenntnistheoretischen Begriffe würdig an die Seite stellen kann.[17])

In der Phantasie betätigt sich das psychische Subjekt frei, indem es die Elemente des Bewusstseins nach Willkür und Laune zu den mannigfaltigsten Kompositionen synthetisch zusammenfasst, und wenn Hume die Einbildungskraft auch da zu Grunde legt, wo es sich nicht um Phantasmen, sondern um ein Erkennen, um ein Schliessen aus Ursachen und Wirkungen handelt, so meint er und kann er nichts anderes meinen, als dass eben auch hier sich die Psyche in der Zusammenfassung und im denkenden Uebergange als tätig erweist. Und das heisst nichts anderes, als dass das Kausalgesetz eben als Form des Denkens a priori im Gemüt zu Grunde liegt. Hume meint dies, so sehr er sich auch dagegen sträubt, ein Ich, auf das alle Bewusstseinsinhalte bezogen sind, anzuerkennen; er meint mit der Funktion der Einbildungskraft hier eben nichts anderes als eine spontane Tat unseres Geistes, die darin besteht, dass er die Inhalte unseres Bewusstseins synthetisch zusammenfasst und „unter Begriff bringt", d. h. in das sinnlich Gegebene

---

[17]) Dass Hume hier einen doppelten Begriff der Einbildungskraft unterscheidet, ist uns übrigens weniger wichtig, als die Tatsache, dass er hier von dem spontanen Vermögen überhaupt redet. Wenn er hätte konsequent sein wollen, hätte er diesen zweiten Begriff der Einbildungskraft auch bei der Erklärung der Natur unseres Substanzbegriffes zu Grunde legen müssen. Denn auch diese ist, wie er übrigens sonderbarerweise doch auch wieder eingesteht (Treat I. 4. 2), für die Möglichkeit eines einheitlichen Weltbildes unentbehrlich. Aber der Begriff der Einbildungskraft, der hier zur Verwendung kommt, hat nur die Bedeutung des Phantasievermögens, nicht einer Verstandestätigkeit. Für uns aber ist dies gleichgiltig. Das spontane Moment liegt auch in jener Tätigkeit und dies wollen wir ja in der Hauptsache bei den drei erkenntnistheoretischen Grundbegriffen nachweisen. Bei der Kausalität tritt freilich das Moment der Gesetzmässigkeit noch in höherem Grade hinzu.

Elemente hineininterpretiert, die wir unmittelbar nur als konstitutive Merkmale unseres eigenen Ich kennen gelernt haben.

Dafür finden wir bei Hume eine geradezu erdrückende Fülle von Belegen. Schon darin, dass der Schluss von Ursachen auf Wirkungen eine Tat unserer Einbildungskraft ist, spricht sich die schöpferische Tätigkeit zur Genüge aus; aber auch der hartnäckigste Zweifel sollte doch schwinden, wenn man Hume's Ausführungen „von der Vorstellung der notwendigen Verknüpfung" liest.[18])

Die häufige Wiederholung eines Erfahrungszusammenhanges — so citieren wir fast wörtlich aus Hume — lässt die Vorstellungen der Kraft, Notwendigkeit, oder Wirksamkeit als etwas Neues entstehen. Dieses Neue aber entsteht nicht an den von uns in der Kausalrelation gedachten Gegenständen, sondern es entsteht im Geist. Hier im Geist ist das wirkliche Urbild für die fragliche Vorstellung zu suchen.

Nachdem wir die Aehnlichkeit in einer genügenden Anzahl von Fällen beobachtet haben, fühlen wir im Geist eine Nötigung[19]) von dem einen Gegenstand zu seinem gewöhnlichen Begleiter überzugehen und diesen wegen jener Aehnlichkeit „in hellerer Beleuchtung"[20]) vorzustellen.

Es ist unmöglich, alle die Stellen anzuführen, in denen Hume uns seine Meinung darlegt, aus denen für

---

[18]) Treat. I. 3. 14. Damit durchaus in Uebereinstimmung Enqu. VII. 2.

[19]) Vielleicht kommen wir den Intentionen Hume's näher, wenn wir „determination" nicht mit Nötigung übersetzen, sondern durch einen Terminus, der mehr als dieses Wort den Charakter der logischen Forderung trüge, wie er ja auch bei Hume in den Ausdrücken: steadiness, solidity, firmness, die ihm zur Illustrierung seines belief dienen, wohl unverkennbar zu liegen scheint.

[20]) heisst natürlich: „mit dem Bewusstsein seiner empirischen Realität."

uns zur Evidenz hervorgeht, dass wie bei Kant der Begriff der Kausalität im Grunde eben auch für Hume eine Verstandesform, eine Kategorie ist, die eben a priori in unserem Gemüte begründet ist und allem Denken vorhergeht.

Und wer nun noch daran zweifeln will, dem sollen auch noch folgende Stellen angeführt sein.[21]) „Wie also die Notwendigkeit, dass zwei mal zwei vier ist, oder dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind, nur an dem Acte unseres Verstandes haftet, vermöge dessen wir diese Vorstellungen betrachten und vergleichen, so hat auch die Notwendigkeit oder Kraft, die Ursachen und Wirkungen verbindet, einzig in der Nötigung des Geistes, von den einen auf die anderen überzugehen, ihr Dasein!

Und endlich wollen wir auch folgende äusserst wichtige und bezeichnende Stelle[22]) nicht unerwähnt lassen: „Man beobachtet oft, dass der Geist grosse Neigung besitzt, sich selbst in die Gegenstände der Aussenwelt zu projicieren und allerlei innere Eindrücke, welche durch derartige Gegenstände veranlasst werden, und stets gleichzeitig auftreten, wenn diese Gegenstände sich den Sinnen darstellen, mit denselben verbunden zu denken.“ Und einige Zeilen darauf: „dieselbe Neigung ist der Grund, weshalb wir annehmen, die Notwendigkeit oder Kraft sei etwas in den Gegenständen, die wir betrachten, nicht in dem sie betrachtenden Geiste Liegendes.“

Ist angesichts dieser Aussprüche eine andere Interpretation möglich als die von uns gegebene? Kann das alles etwas anderes besagen als „das Auf-reine-Begriffebringen“ bei Kant, als jener von dem grossen Denker getane Ausspruch: „Der Verstand schreibe der Natur die Gesetze vor?“

---

[21]) S. 225.
[22]) S. 226.

Zusammenfassung.

Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung zusammen, so ergibt sich folgendes:

Hume hat, indem er den Locke'schen Grundsatz von der Unmöglichkeit angeborener Vorstellungen bis in seine letzten Konsequenzen verfolgte, die obersten erkenntnistheoretischen Begriffe als in der Erfahrung unauffindbar dargetan und gelangte infolge dessen zum Skepticismus und der völligen Zersetzung der Erkenntnistheorie.

Viel wichtiger als dies, war uns aber das weitere Ergebnis, nämlich die von Hume entdeckte Tatsache, dass alles das, was wir in der Erfahrung selbst nicht aufzufinden vermögen, gleichwohl aber für die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis die unerlässliche Bedingung bildet, unser Ich, unser Verstand oder unsere Einbildungskraft aus eigener Machtvollkommenheit hinzu tut. Das aber heisst eben, diese Begriffe, die sich aus der Erfahrung nicht abstrahieren lassen, liegen a priori in unserem Gemüte zu Grunde, sie sind eine spontane Tat des Ich, ein Akt der Synthesis.

Dagegen könnte wohl freilich der Einwand geltend gemacht werden, dass Hume ja auch das Ich derselben vernichtenden Kritik unterziehe wie eben jene Begriffe der Existenz, Substanz und Kausalität selbst, und alles auf Gewohnheit und Assoziation zurückführe, wie könne er es da der Erkenntnis zu Grunde legen?

Das ist freilich ohne weiteres zuzugeben, aber es bleibt das Ergebnis unserer vorliegenden Untersuchung

doch zu Recht bestehen, denn Hume kommt eben trotz alles Leugnens und sich Sträubens doch um die Voraussetzung dessen, was ihm auch hier als eine leere Fiktion der Einbildungskraft erscheint, nicht herum, und ist genötigt, sie auf Schritt und Tritt vorauszusetzen, und dies nicht zum mindesten da, wo er auf Assoziation zurückführt. Wir sahen dies schon deutlich genug bei der Behandlung der Anschauungen unseres Philosophen über die Begriffe der Existenz, Substanz und Kausalität, wir sehen es in unzweideutigster Weise wieder ausgesprochen bei der Kritik des Persönlichkeitsbegriffes selbst.

Hume's Stellung zum Begriff der Persönlichkeit.

Hume widmet dem Ichbegriff in seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand im Treatise zwei Capitel, von denen das eine[23]) die Ueberschrift, „Von der Unkörperlichkeit der Seele", das andere die „Von der persönlichen Identität" trägt.[24]) Auch im Anhang des genannten Textes finden sich noch höchst wichtige Ausführungen über das letztere Thema.

Was zunächst das erste Thema von der Substanzialität der Seele anbelangt, so begnügen wir uns damit, die Argumente der Reihe nach anzuführen, die Hume gegen eine solche Annahme vorzubringen hat. Es kann uns nicht darum zu tun sein, ihre Haltlosigkeit zu erweisen, uns muss es genügen, wenn wir Hume schliesslich selbst zu der Annahme hingedrängt sehen, deren Widersinnigkeit er uns gern erweisen möchte. Also hören wir Hume.

An erster Stelle wird geltend gemacht: „Allem Existierenden liegt ursprünglich ein Eindruck zu Grunde. Die Substanz aber ist der philosophischen Lehre zufolge kein Eindruck, sie ist etwas von den Eindrücken verschiedenes, kann also auch nichts wirkliches sein." Fernerhin: „Auch in der unmittelbaren Erfahrung ist kein Eindruck zu finden, der uns als Urbild für die Vorstellung der Substanz dienen könnte."

An dritter Stelle: — „Auch die Definition der Substanz: Sie sei etwas, das durch sich selbst existieren könne", ist nichtssagend. Alle Perzeptionen sind voneinander unterscheidbar und trennbar und können von

---

[23]) Treat. I. IV. 5.
[24]) I. IV. 6.

uns als für sich existierend vorgestellt werden. Was aber für sich vorgestellt werden kann, kann auch für sich existieren.

Aus dem gleichen Grunde hat es keinen Sinn, für die Perzeptionen einen Träger zu suchen, dem sie inhärieren müssten, denn sie bedürfen ja eben dieses Trägers nicht. Ueberdies kann man sich von dem Inhärieren noch viel weniger eine Vorstellung machen, wie von der Substanz oder dem Träger selbst. Das vierte Argument ist zugleich eine Wiederlegung der materealistischen wie der idealistischen Anschauung, von denen jene die Perzeptionen an ein Ausgedehntes, diese sie an ein Unausgedehntes gebunden sein lässt.

Hume beweist uns die Nichtigkeit beider Anschauungen und damit zugleich die Unrichtigkeit, die in jeder Annahme einer Substanz liegt, indem er darlegt, was überhaupt einer räumlichen Verbindung fähig ist und was nicht.

Das was ortlos existiert, wie beispielsweise Töne, Geschmäcke, Affekte — ist auch einer räumlichen Verbindung überhaupt nicht fähig und damit erweist sich die Annahme als falsch, welche die Perzeptionen an ein Ausgedehntes gebunden sein lässt.

Das umgekehrte gilt für die Annahme der Idealisten, welche alle Perzeptionen an ein Unausgedehntes oder eine seelische, geistige Substanz gebunden sein lässt.[25])

Ganz ähnlich ergeht es in der Kritik dem Begriff der Indentität der Persönlichkeit, die in einigen Punkten sogar dem Sinne nach eine förmliche Wiederholung dessen ist, was er über die Annahme einer geistigen

---

[25]) Es folgen alsdann noch Auseinandersetzungen mehr theologischer Natur, die den Nachweis erbringen sollen, dass die Annahme einer seelischen Substanz richtiger Atheismus sei, und ferner eine Widerlegung der Annahme, körperliches oder materielles könne nicht Ursache der Perzeption sein.

Substanz niedergelegt hat. — Ueberhaupt ist aus den Ausführungen Hume's nicht der Eindruck zu gewinnen, als ob er diese beiden Momente des Ich-Begriffes, den der Substanzialität und der Identität, deutlich von einander schiede, was aber schliesslich ja belanglos ist, da eine Ich-Substanz der Identität entkleidet in erkenntnistheoretischer Beziehung jegliche Bedeutung verliert.

Hume legt zunächst dar, was diejenigen, deren Ansicht er bekämpft, zur Erhärtung ihrer Behauptung eines im Wechsel der Bewusstseinsinhalte beharrenden Ichs vorzubringen wissen.

Es gibt einige Philosophen, so führt er aus, die sich einbilden, wir seien uns dessen, was wir unser Ich nennen, aufs deutlichste bewusst, wir fühlten seine Existenz und seine Dauer und seien uns seiner Identität in höherem Grade, als wir es durch Demonstration werden könnten, unmittelbar gewiss. Die stärksten Sinnesempfindungen, die heftigsten Affekte vermöchten uns nicht in dieser Ueberzeugung zu stören, ja sie liessen uns vielmehr diese Tatsache erst recht zu vollem Bewusstsein gelangen, indem sie durch die sie begleitenden Lust- und Unlustempfindungen ihre Wirkung auf das Ich deutlich machten. Einen Beweis hier führen wollen, wäre ein überflüssiges Bemühen, da keine Tatsache an sich gewisser sein könnte, als die, die man hier erst zum Gegenstand der Untersuchung machen würde.

Hume freilich widerspricht dieser Anschauung direkt. Gerade dieselbe Erfahrung, die man zu Gunsten all der eben angeführten Behauptungen reden lassen möchte, lasse uns hier im Stiche. Nichts sei in unserem Bewusstsein als Perzeptionen und wieder Perzeptionen. Aber von einem Eindruck eines Ich keine Spur! Kein Eindruck, der unser ganzes Leben hindurch derselbe bliebe, so dass alle unsere Perzeptionen auf ihn bezogen werden könnten. Wozu auch, da sie doch alle selbstständig existieren können!

Und was ist das Ich nach Hume's Meinung? Nichts als ein Bündel oder ein Zusammen verschiedenster Perzeptionen, die einander folgen und verdrängen, und in beständigem Fluss und Bewegung sind. Der Geist ist ein Theater, auf dem die einzelnen Perzeptionen kommen und gehen, ohne dass von dem Theater selbst oder der Schaubühne etwas zu sehen wäre.

Hier aber wieder welch ein Gegensatz! Auf der einen Seite — „einige Philosophen“ und das naive Bewusstsein, auf der anderen Hume's „wissenschaftlich geläuterte“ Ueberzeugung. Auf der einen Seite „absolute Identität oder Selbigkeit“, auf der anderen „die vollkommenste Verschiedenheit und konstanter Wechsel.“ Wie diesen Irrtum erklären! Denn es ist ein Irrtum, bei der denkbar grössten Verschiedenheit von Identität zu reden.

Sehr einfach! Dieser Irrtum, der in der Verwechselung der Identität und Verschiedenheit dieser ganz heterogenen Tatsachen liegt, kommt auch sonst recht häufig vor und beruht auf der Aehnlichkeit in den Akten der Einbildungskraft.

Die Akte der Einbildungskraft, die wir vollziehen, wenn wir jetzt den ununterbrochen, unveränderlich fortexistierenden Gegenstand betrachten, ein andermal der Aufeinanderfolge mit einander in Beziehung stehender Gegenstände in unserer Vorstelllung folgen, sind für die innere Wahrnehmung einander annähernd gleich. Im letzteren Fall ist keine wesentlich grössere Anstrengung der Denktätigkeit erforderlich als im ersteren. Die Beziehung erleichtert uns den Uebergang des Geistes von einem Gegenstand zum anderen und macht den Fortschritt der seelischen Tätigkeit zu einem so ungehemmten, als ob sich ein dauernder Gegenstand der Betrachtung darböte.

Zum Beweise, dass diese Verwechselung etwas ganz Natürliches sei, bedient sich Hume unter anderem

auch des heraklitischen Beispieles vom Flusse. Auch hier konstanter Wechsel und völlige Veränderung in wenigen Augenblicken und doch nehmen wir keinen Anstoss, nach Jahren noch von demselben Fluss zu reden. So ergeht es uns angesichts der einer Veränderung unterworfenen Gegenstände, wenn der Uebergang ein allmählicher und vom Geiste erwarteter ist. So ergeht es uns bei dem Wachstum der Tiere und Pflanzen, so ergeht es uns auch bei Gegenständen, an deren Stelle durch allmähliche bauliche oder sonstige Veränderungen völlig neue erstanden sind, namentlich wenn die neuen Gegenstände denselben Zwecken, wie einst die alten, dienen.

Wenn wir nun trotz der Verschiedenheit der einzelnen Perzeptionen sie für durch Identität verbunden halten, so entsteht die Frage: wie ist diese Identität zu denken? Ist sie ein Band, das zwischen den Perzeptionen direkt, oder ist sie ein solches, das nur zwischen den Vorstellungen besteht, die wir uns von ihnen machen. Natürlich nur das letztere. Es ist offenbar, dass die Identität nicht etwas ist, das den verschiedenen Perzeptionen realiter zukäme und sie miteinander verbände, sondern lediglich eine Bestimmung, die wir ihnen zuschreiben auf Grund der Verbindung, in die die Vorstellungen in unserer Einbildungskraft oder Assoziation geraten.

Sie ist das verbindende Prinzip in der Welt der Vorstellungen. Auf ihr muss daher auch die Identität beruhen, und da das eigentliche Wesen der assoziativen Einbildungskraft darin besteht, einen leichten Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung hervorzurufen, so folgt, dass die Vorstellung der persönlichen Identität einzig aus dem ungehemmten und ununterbrochenen Fortgang des Vorstellens beim Vollzug einer Folge miteinander verbundener Vorstellungen entspringen kann.

Nach alledem erscheint unser obiger Einwand: Hume leugne das Ich, wie könne er da die Begriffe der Existenz, Substanz und Kausalität auf spontane Tätigkeit des Subjektes zurückführen, nur allzu berechtigt zu sein, und hier sind wir an dem Punkte angelangt, von dem aus es uns verständlich erscheint, dass die historische Darstellung das Verdienst unseres Philosophen übersehen konnte. Hume leugnet die Tatsache der Persönlichkeit, wenigstens in dem Sinne, in dem sie Voraussetzung einer Theorie ist, von der die vorliegende Abhandlung behauptet, dass sie mit den Ansichten unseres Philosophen identisch sei!

Allein was beweist dies? Besten Falles, dass Hume sich zu sich selbst in Widerspruch bringt, denn seine Ausführungen bezüglich der im ersten Teile untersuchten Begriffe lassen keine andere Deutung des Persönlichkeitsbegriffes zu und sind nur sinnvoll, wenn das Ich dabei zur Voraussetzung gemacht wird.

Wir hatten gesehen, bei dem Begriff der Existenz war es ein Gefühl, eine Art und Weise wie ein Gegenstand von uns „erlebt“ oder „verspürt“ wird. Die Energie, Widerstandsfähigkeit und Festigkeit eines Gegenstandes bezeichneten für Hume einen Akt des Geistes, der allem Denken zu Grunde liege und das Wesen des Urteilens ausmache. — Gefühle sind aber nun einmal Symptome für die Betätigungsweisen unseres Ich.

Bei der Substanz, die wir den Dingen der Aussenwelt zu Grunde legen, schloss unsere Einbildungskraft einen Kompromiss, um den Widerspruch auszugleichen, der darin liegt, dass einerseits unsere Wahrnehmungen nur für die Dauer ihres Wahrgenommenwerdens Existenz besitzen, andererseits die Einheitlichkeit des Weltbildes eine darüber hinausgehende Wirklichkeit verlangt, und erdichtete ein Etwas, eine Substanz, die als in der Zeit beharrend dem Wechsel der Bewusstseinsinhalte zu Grunde liegt. Also auch hier die spontane Tat.

Bei der Kausalität war es wieder die Einbildungskraft, welche auf Grund gewohnheitsmässig wiederholter Erfahrung zunächst den Schluss „vom Eindruck auf die Vorstellung“ vollzog. Im Geiste war das Gefühl der Nötigung des denkenden Ueberganges von einem zum anderen entstanden, das wir selbst interpretierend in die Dinge hinein verlegten. — Die Wirksamkeit der Ursachen war in der Natur des Verstandes begründet so wie die Notwendigkeit, dass zweimal zwei vier oder die Winkelsumme im Dreieck gleich zwei Rechten ist.

So kann denn auch der nur dem Leugnen Hume's eine gewisse Bedeutung beimessen, der nur seinen Worten Gehör schenkt, nicht aber auf das achtet, was dazwischen sich verrät und deutlich ausspricht.

Ja, noch mehr, nicht nur in der Analyse des Existenz-, Substanz- und Kausalitätsbegriffes, selbst in dem, was Hume an die Stelle der verschmähten Persönlichkeit setzt, wie auch in der Art, wie er den Irrtum einer Ichannahme erklären möchte, ist das Abgewiesene vorausgesetzt. Sagt er doch, die Eindrücke der Gleichmässigkeit unseres geistigen Tuns seien die gleichen bei der Betrachtung verschiedener miteinander in Beziehung stehender Perzeptionen, wie bei der Betrachtung eines in der Zeit beharrenden Gegenstandes. Und dies sei der Grund für die Annahme eines im Wechsel der Bewusstseinsinhalte identischen Ich. Also wieder eine geistige Tätigkeit! Und der Geist nichts als ein Bündel von Vorstellungen!? Hat es einen Sinn von einer Tätigkeit eines Bündels von Vorstellungen zu reden? Denn dies müsste dann doch geistige Tätigkeit sein. Nein, auch Hume kann mit dem Bewusstsein einer Tätigkeit des Geistes nur ein Gefühl meinen und Gefühle sind eben nichts als Weisen der Betätigung unseres Ich.

Ueberdies kann Hume mit seinem Begriff der Persönlichkeit auch kaum ernstlich nur die Gesamtheit unserer Perzeptionen meinen. Diese Behauptung brächte

ihn ja zu sich selbst in einen weiteren noch viel schärferen Gegensatz und würde seine Ausführungen über die Natur unserer Vorstellungen der kausalen Verknüpfung oder unseres wissenschaftlich geläuterten Kraftbegriffes vollkommen illusorisch machen. Wir hatten gesehen, wie erbittert Hume gegen die Behauptung ankämpft, Kausalität zwischen den Gegenständen sei wahrnehmbar! Kausalität war für ihn vielmehr nichts als eine im Geiste verspürte Nötigung des denkenden Ueberganges von Perzeption zu Perzeption. Wäre nun aber die Gesamtheit der Perzeptionen Hume's tatsächlicher Begriff der Persönlichkeit, so hiesse „im Geiste sein" so viel wie ein Eindruck neben anderen sein, und das ist Hume's ernstliche Meinung nicht.

Ja, endlich sollte man doch das gewichtige Wort nicht übersehen, das Hume in der Frage nach dem Sinne unseres Persönlichkeitsbegriffes selber noch im Anhang spricht, den er dem ersten Teil seines Treatise beigefügt hat. Das kommt doch einem förmlichen Zugeständnisse sehr nahe. Es entsteht hier vor Hume die Frage: Wie ist es möglich, dass Perzeptionen ein Ganzes bilden, da sie dies doch nur können auf Grund einer wechselseitigen Verknüpfung[26]) und von einer solchen nichts wahrzunehmen ist, die Nötigung des Ueberganges von Objekt zu Objekt vielmehr nur eine gefühlsmässige ist? Hume meint nun: Die persönliche Identität lasse sich lediglich in unserem Vorstellen auffinden, dann nämlich wenn wir die Folge unserer vergangenen Perzeptionen betrachten und es unmittelbar erleben, dass die Vorstellungen

---

[26]) Dies ist wohl hier nicht sowohl im Sinne einer kausalen als vielmehr einer associativen Verknüpfung schlechthin gemeint. Beruht doch Hume oben erörterter Begriff der Persönlichkeit nicht nur auf der kausalen, sondern auch auf der Aehnlichkeitsassoziation, also auf Assoziation überhaupt. S. 336 ff.

derselben als aneinandergeknüpft erscheinen, oder in natürlicher Weise die eine die andere nach sich ziehen. Die persönliche Identität entstehe erst aus dem Bewusstsein, Bewusstsein aber sei nichts als die innerlich vergegenwärtigte Vorstellung oder Perzeption.

Wenn nun freilich zunächst der Sinn dieser Sätze nicht gerade sonderlich klar und deutlich ist, so wird doch im folgenden jeder dem unseren entgegengesetzte Interpretationsversuch abgeschnitten. Da heisst es nämlich: „es gibt zwei Prinzipien, die ich nicht in Einklang zu bringen vermag, von denen ich auch keines preisgeben kann; nämlich, dass alle unsere gesonderten Perzeptionen auch gesondert bestehen können und dass der Geist nirgends eine reale Verknüpfung zwischen dem, was für sich bestehen kann, wahrzunehmen vermag. Wenn nun aber unsere Perzeptionen einem einzelnen und einfachen Etwas inhärierten, oder der Geist eine reale Verknüpfung zwischen denselben wahrnähme, dann bestände keine Schwierigkeit.“ Die Annahme eines Ich, auf das dann also alle Perzeptionen als ihren Einheitspunkt bezogen werden könnten, würde ihm also die Antwort auf die Frage geben, wie es sein könne, dass Perzeptionen ein Ganzes bilden könnten.[27])

Schliesslich findet sich sogar im Enquiry, jener späteren Abhandlung unseres Philosophen, worin ja bekanntlich die Auseinandersetzung über den Persönlichkeitsbegriff ganz weggelassen[28]) ist, eine Stelle, die an Deutlichkeit alles im Treatise dargelegte weit überragt.

---

[27]) S. 363 f.

[28]) Ob Hume diese Untersuchung im Enquiry weggelassen haben mag, um dadurch keinen Anstoss zu erregen, oder nicht vielmehr dazu genötigt sein mag, weil ihm seine negativen Darlegungen im Treatise haltlos erschienen sein dürften, wäre vielleicht noch zu erwägen.

Wenn wir da[29]) lesen, dass alle die schöpferische Geistesmacht unseres Denkens auf die Fähigkeit hinaus kommt, die von den Sinnen und der Erfahrung gelieferten Stoffe zu verbinden, so mutet uns das an, als ob wir eine Stelle aus Kant's Kritik der reinen Vernunft, nicht aber aus Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand vor uns hätten. Und doch ist es so.[30])

---

[29]) cf. Enq. Sect. 2.
[30]) cf. Enq. Sect. 2.

Die Hume-Kritik.

Es handelte sich uns in der vorliegenden Abhandlung also darum, nachzuweisen, dass Hume schon — wenn auch nicht bewusster Weise, so doch de facto bezüglich seiner Ansicht über die Natur unserer Erkenntnis auf dem Kopernikanischen Standpunkt Kant's gestanden hat. Denn keinen anderen Sinn konnte es haben, wenn Hume meint, dass wir das, was wir in uns selbst erleben, wenn wir das, was Gegenstand unserer Einbildungskraft ist, interpretierend und anthropomorphiesierend in die Welt der Dinge hineinverlegen. Es ist das dasselbe, was Kant in seiner Sprache mit den Worten ausgedrückt hat: „der Verstand schreibt der Natur die Gesetze vor." Selbst der Einwand, dass Hume ja den Begriff der Persönlichkeit leugne, konnte uns in dieser Ueberzeugung nicht irre machen.

Es war nun wiederholt hervorgehoben worden, dass die historische Darstellung Hume's Verdienst in dieser Hinsicht übersehen habe, und damit ist sie eigentlich in der Hauptsache kritisiert.

Den wesentlichen Anlass zur Haltung, welche die Historiker in unserer Sache beobachten, mögen vielleicht Kant's Aeusserungen selbst, veranlasst durch Hume's skeptische Bedenken, gegeben haben, und es scheint

daher zunächst ein näheres Eingehen auf diese geboten.[31]) Von da aus lassen sich dann leicht die Einwände übersehen, welche Leute, wie Kuno Fischer, Falckenberg und Windelband gegen Hume erhoben haben. Hören wir darum zunächst einmal Kant selbst.

---

[31]) Die Citate verweisen, wenn nichts weiteres bemerkt, auf die Seitenzahlen der 2. Originalauflage (B). Ein den Zahlen beigefügtes „A“ verweist auf die erste Originalauflage der Kritik der r. Vernunft, „P“ bedeutet Prolegomena ed. Kehrbach.

Hume bei Kant.

Es gibt, so sagt Kant[32]), synthetische Urteile a priori. Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinaussehen, will man ein solches aus dem allgemeinen Verstandesgebrauche, so kann der Satz, dass alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen. Ja in dem letzten enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Notwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, dass er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume tat, von einer öfteren Beigesellung dessen, was geschieht mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin blos subjectiven Notwendigkeit), Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte. Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze a priori in unserer Erkenntnis zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst mithin a priori dartun. Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären, daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann.

---

[32]) B. S. 5.

Ferner: Die Aufgabe, welche sich Kant in der Kr. d. r. Vernunft stellt, ist enthalten in der Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Ueber die Stellung, die nach Kant's Ansicht sein grosser Vorgänger zu dieser Frage genommen habe, lesen wir[33]) a. a. O. folgendes. David Hume, der dieser Aufgabe unter allen Philosophen noch am nächsten trat, sie aber sich bei weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern blos bei dem synthetischen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen stehen blieb, glaubte herauszubringen, dass ein solcher Satz a priori gänzlich unmöglich sei, und nach seinen Schlüssen würde alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen blossen Wahn von vermeinter Vernunfteinsicht dessen hinauslaufen, was in der Tat bloss aus der Erfahrung erborgt ist und durch Gewohnheit den Schein der Notwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philosophie zerstörende Behauptung er nie gekommen wäre, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er dann eingesehen haben würde, dass es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiss synthetische Sätze a priori enthält, vor welcher Behauptung ihn alsdann sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben."

Weiterhin: Gibt es Begriffe a priori, die sich in der Erfahrung nicht auffinden lassen, so ergibt sich die Notwendigkeit einer Deduktion, welche ihren Rechtsanspruch darzutun hat. Dies geschieht nach Kant „durch die Erklärung der Art, wie sich Begriffe auf Gegenstände beziehen können" d. h. diese Begriffe bedürfen einer Rechtfertigung dadurch, dass man sie als Bedingung für die Möglichkeit einer Erfahrungserkenntnis überhaupt dartut. Kant nennt dies die transkendentale Deduktion und behauptet:[34])

[33]) B. S. 19.
[34]) B. S. 127 f.

„Der berühmte Locke hatte, aus Ermangelung dieser Betrachtung und weil er reine Bergriffe des Verstandes in der Erfahrung antraf, sie auch von der Erfahrung abgeleitet und verfuhr doch so inkonsequent, dass er damit Versuche zu Erkenntnissen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. David Hume erkannte, um das Letztere tun zu können, sei es notwendig, dass diese Begriffe ihren Ursprung a priori haben müssten. Da er sich aber gar nicht erklären konnte, wie es möglich sei, dass der Verstand Begriffe, die an sich im Verstande nicht verbunden sind, doch als im Gegenstande notwendig verbunden denken müsse und darauf nicht verfiel, dass vielleicht der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, sein könne, so leitete er sie, durch Not gedrungen, von der Erfahrung ab (nämlich von einer durch öftere Associatinen in der Erfahrung entsprungenen subjektiven Notwendigkeit, welche zuletzt fälschlich für objektiv gehalten wird d. i. der Gewohnheit), verfuhr aber hernach sehr konsequent darin, dass er es für unmöglich erklärte, mit diesen Begriffen und den Grundsätzen, die sie veranlassen, über die Erfahrungsgrenze hinauszugehen. Die empirische Ableitung aber, worauf beide verfielen, lässt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft, nicht vereinigen, und wird also durch das Faktum widerlegt."

Und endlich:[35]) Hume „hielt geradezu diese Vermehrung der Begriffe aus sich selbst, und, so zu sagen, die Selbstgebärung des Verstandes, ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein, für unmöglich, mithin alle vermeintlichen Prinzipien desselben für eingebildet und fand,

---

[35]) B. 792—795 (gekürzt).

dass sie nichts als eine, aus Erfahrung und deren Gesetzen entspringende Gewohnheit, mithin nur empirische, d. i. an sich zufällige Regeln sind, denen wir eine vermeinte Notwendigkeit und Allgemeinheit beimessen."

Sowie: „Er schloss fälschlich aus der Zufälligkeit der Bestimmung nach dem Gesetze, auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung (welche a priori geschieht und die objektive Realität desselben ausmacht,) verwechselte er mit der Synthesis der Gegenstände wirklicher Erfahrung, welche freilich jederzeit empirisch ist; dadurch machte er aber aus einem Prinzip der Affinität, welches im Verstand seinen Sitz hat und notwendige Verknüpfung aussagt, eine Regel der Association, die blos in der nachbildenden Einbildungskraft angetroffen wird und nur zufällige, gar nicht objektive Verbindungen darstellen kann."

Soweit Kant. — Seine Einwände lassen sich zwanglos nach drei Gesichtspunkten gruppieren. Wir unterscheiden nämlich Einwände, welche 1. die Natur der obersten Verstandesbegriffe bei Hume, 2. die Methode, und 3. den Wert der Hume'schen Untersuchung betreffen.

In erster Linie bezweifelt also Kant die Apriorität des Kausalbegriffes[36]) bei Hume, indem er, wie wir sahen, behauptet: „Hume sei darauf nicht verfallen, dass der Verstand selbst durch die fraglichen Begriffe Urheber der Erfahrung sei, und habe die Selbstgebärung des Verstandes, ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein, für unmöglich gehalten, und aus dem Prinzip der Affinität eine Regel der Association gemacht. Sein Kausalgesetz,

---

[36]) Kant hat nur den Enquiry gekannt, konnte sich also auf Hume's Ausführungen über den Substanzbegriff, die nur im Treatise zu finden sind, nicht beziehen; prinzipiell gilt ja aber für diesen wie für den Existenzbegriff dasselbe.

das blos empirisch abgeleitet sei, vertrage sich also nicht mit der Tatsache der reinen Mathematik und Naturwissenschaft, werde also durch das Faktum widerlegt.

In zweiter Hinsicht erhebt Kant Einspruch gegen die Methode Hume's. Hume habe sich nicht denken können, wie man a priori aus einem Begriffe hinausgehen könne, was er sich aber sehr würde haben denken können, wenn er sich nur Kant's Frage vor Augen gestellt hätte, welches denn überhaupt die Bedingungen der Erfahrung seien. Hume dagegen habe nur empirisch abgeleitet.

Endlich Kant's Einwände gegen den Wert der Hume'schen Ableitung der reinen Verstandesbegriffe. Kant ist der Ansicht, die Notwendigkeit, zu der Hume gelange, sei eine nur subjektive, ja sie gehe vollständig verloren, wenn man sie aus der Erfahrung ableitet, wie Hume getan habe, denn wo wollte Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortginge, selbst wieder empirisch, d. h. zufällig wären, und da er die Selbstgebärung des Verstandes für unmöglich hielt, so ergaben sich ihm auch alle vermeintlichen Prinzipien als eingebildet.

Untersuchen wir zunächst einmal Kant's ersten Einwand, Hume hätte die Schöpferkraft unseres Verstandes und die Apriorität der Begriffe nicht erkannt.

Was versteht denn Kant selbst unter „a priori". In erster Linie[37]) so viel wie unabhängig von der Erfahrung. Nun das sind ja Hume's reine Verstandesbegriffe, wie es zunächst wenigstens scheinen könnte, nicht, und Kant könnte also hier vielleicht Recht haben. Wenn wir aber genauer zusehen, so hat es damit doch nicht ganz seine Richtigkeit. In gewissem Sinne sind nämlich auch die erkenntnistheoretischen Grundbegriffe Hume's von der Erfahrung unabhängig; das dürfte aus unserer Untersuchung wohl hervorgegangen sein. Auch

[37]) B. S. 2, 3.

sie sind ja nicht von der Erfahrung abstrahiert, sondern durch die Erfahrung entstanden, und entstanden, nicht was ihren Inhalt anbelangt, sondern entstanden als eine Form des Verstandes, eine Form der Betätigung unseres Geistes, das durch Erfahrung gegebene Material zur Erfahrungserkenntnis zu verarbeiten. Inhaltlich vermag ja eine ungezählte Anzahl von Fällen die Vorstellung der notwendigen Verknüpfung ebensowenig entstehen zu lassen, wie ein einziger. Es sind also wohl die reinen Verstandesbegriffe durch Erfahrung entstanden, aber in dem Sinne, dass Erfahrung hier der Real-, nicht der Erkenntnisgrund ist. Ein Erkenntnisgrund ist für Hume ja garnicht vorhanden — daher sein Skeptizismus. Sie sind bei Hume gleich ursprünglich wie bei Kant und gehen auch bei Hume vor aller Erfahrungserkenntnis vorher. Denn man verwechsle doch ja nicht, wie dies von Seiten Kant's und namentlich auch bei Kuno Fischer geschehen ist, die beiden verschiedenen Bedeutungen, die sich mit dem Worte Erfahrung verbinden können. Durch Erfahrung sind sie entstanden, vor der Erfahrungserkenntnis gehen sie vorher. Erfahrung bedeutet für Hume das einfache im Bewusstsein sein, das einfache perzeption sein; Erfahrungserkenntnis aber ist ein System solcher perzeptions, aber so, dass dieselben zu einander in Beziehung gesetzt und nach Gesetzen geordnet erscheinen.

A priori bedeutet bei Kant weiterhin[38]) die Bedingung sein, von der alle Erfahrung abhängt. Dies ist ja der Sinn seiner ganzen transzendentalen Methode. Ist das bei Hume etwa nicht der Fall? Braucht Hume Skeptiker zu sein, wenn sich ihm seine erkenntnistheoretischen Grundpfeiler nicht auch in diesem Sinne als „a priori" d. h. eben als Bedingung der Erfahrungserkenntnis, sine qua non, erwiesen hätten? Was ging es ihn sonst an, welcher Art und welchen Ursprungs

[38]) B. S. 269.

jene drei Begriffe wären? Auf diese Fragen ergibt sich die Antwort ohne weiteres von selbst.

Nun und endlich das Kantische a priori in seiner dritten und letzten Beziehung.[39]) In dieser bezeichnet es seinen kopernikanischen Standpunkt, es bezeichnet das „von uns in die Dinge Gelegt-Sein" der Verstandesbegriffe. Also auch hier durchaus wieder Hume's Standpunkt, auch hier wieder das, worüber Hume zum Skeptiker wurde, weil sich ihm das, was der naive Realismus in den Dingen selbst zu entdecken meinte, als Tat unseres Geistes, des Verstandes oder der Einbildungskraft erwiesen hat.[40])

Damit dürfte Kant's erster Einwand wohl zurückgewiesen sein. Aber hören wir weiter. Kant hat in methodologischer Beziehung geltend gemacht: Hume habe in seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand die reinen Begriffe aus der Erfahrung abgeleitet und nicht aus einem Prinzip heraus, nämlich dem der möglichen Erfahrung,[41]) aufgesucht. Dies ist zweifellos richtig, und es soll dies von uns auch keineswegs in Abrede gestellt werden.

Wir gehen darum gleich über zu den Folgerungen, welche Kant aus seinen beiden Einwänden bezüglich des Wertes der Hume'schen Untersuchung zieht.

Halten wir uns noch einmal kurz vor Augen, was Hume's Theorie der Kausalität war: Auf Grund einer gewohnheitsmässigen, regelmässigen Wiederholung eines Wahrnehmungs-Zusammenhanges zweier Ereignisse, ent-

---

[39]) Zweite Vorr. XXIII. B. S. 241.

[40]) Siehe den ersten Teil unserer Abhandlung.

[41]) Dies ist nicht dasselbe wie oben. Dort hatte Kant fälschlich gemeint, die Ableitung aus der Erfahrung müsse den a priorischen, spontanen Charakter der fraglichen Begriffe ausschliessen, hier wendet er sich nur dagegen, dass Hume — was er tatsächlich für unmöglich hielt — die Begriffe nicht a priori aufgesucht, demonstriert habe.

stand im Geiste die Nötigung, unter Voraussetzung des einen der beiden Ereignisse auch das andere für wirklich zu halten. Der Uebergang „vom Inhalt zur Vorstellung“ ist zwar ein assoziativer,[42]) aber dazu kommt — durch ihn bewirkt — ein völlig neues hinzu, das Gefühl der Nötigung, im Geiste unter Voraussetzung des einen Tatbestandes auch den anderen als wirklich zu erachten.[43])

Daran nun knüpft Kant seine hauptsächlichsten Bedenken und behauptet, Hume's Begriff der Notwendigkeit sei lediglich subjektiv, ja er müsse überhaupt ganz verloren gehen, wenn man ihn, wie Hume getan hätte, aus der Erfahrung ableite. Denn wo wollte Erfahrung selbst ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, d. h. zufällig wären.[44]) Da Hume die Selbstgebärung des Verstandes für unmöglich gehalten hätte, hätten sich ihm auch alle vermeintlichen Prinzipien als eingebildet ergeben; denn Hume hätte aus der Zufälligkeit der Be-

---

[42]) Die Assoziation, die ursprünglich bei Hume Treat. I 4. nur als „sanfte Macht“ erschien, bekommt im Laufe der Untersuchung über das Kausalgesetz immer mehr den Charakter einer kausalen Wirkung selbst, denn sie ist es ja, die im Geiste das Gefühl der Nötigung entstehen lässt.

[43]) Nun die Gewohnheit spielt in Wirklichkeit bei der psychologischen Struktur des kausalen Denkens, die ihr von Hume zugeschriebene wichtige Rolle nicht. Es subsumiert sich der kausale Schluss vielmehr zwanglos unter eine allgemeinere psychische Gesetzmässigkeit, nämlich den Satz von der Tendenz zum vollen Erleben der psychischen Vorgänge. Ist ein psychischer Gesamtvorgang einmal in Aktion getreten, so besteht das Bestreben zu erneutem vollkommenen Erleben, so lange keine hemmenden Vorgänge von anderer Seite kommen und die jeweilige, zur Verfügung stehende psychische Kraft absorbieren. Zum vollen Erleben gehört nun aber auch jene eigenartige Lebhaftigkeit, Widerstandsfähigkeit und Selbständigkeit, auf Grund deren wir einem Inhalt den Charakter der empirischen Realität zuschreiben, mit ihm etwas Wirkliches meinen. Dies ist auch der Fall beim kausalen Denken. War einmal ein Erfahrungszusammenhang U-T gegeben, so besteht bei erneutem Auftreten des einen der beiden Glieder auch für das

stimmung nach dem Gesetz auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst geschlossen, und dadurch aus einem Prinzip der Affinität, das im Verstande begründet sei, eine Regel der Assoziation gemacht. Seine empirische Ableitung werde aber durch das Faktum widerlegt, denn es gäbe reine Mathematik und Naturwissenschaft.

Zweifellos liegt hier der Punkt, in dem Kant über Hume hinausgegangen ist, denn Hume's reine Verstandesbegriffe sind in der Tat nur subjektiv. Zu jeder Erkenntnis gehört nun einmal der Grundgegensatz von Ich und Gegenstand. Die Welt der Dinge erscheint zwar mir als ein Seiendes und nach Gesetzen Geordnetes, aber sie erscheint mir als dies unabhängig von mir. Die Welt versinkt nicht in das Nichts, wenn der letzte

---

andere die Tendenz, sich von neuem in unserem Bewusstsein einzustellen, und zwar einzustellen, nicht nur als Inhalt unseres Bewusstseins, sondern vielmehr als ein Inhalt, den wir auf ein Wirkliches beziehen müssen, solange keine hemmenden Momente dazwischen treten. In der Sprache des Bewusstseins wären es Gegenargumente. Solche hemmenden Momente sind z. B. in denjenigen psychischen Vorgängen enthalten, welche gegenteiligen Erfahrungen korrespondieren. Wasser siedet bei einer Temperatur von 100° C. Habe ich eine diesbezügliche Erfahrung gemacht, so werde ich bei siedendem Wasser auch den Schluss auf die Temperatur von 100° C. ziehen, und ziehen mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit. Erst wenn ich die weitere Erfahrung gemacht habe, dass dieser Schluss nur richtig ist, unter Voraussetzung einer weiteren Tatsache, nämlich eines Luftdrucks von 760 mm, werde ich mein Kausalurteil, wenn nicht anfgeben, so doch modifizieren. — Schliesslich wird sich aber, nachdem wiederholt Erfahrungen gemacht worden sind, auf Grund deren man sich des öfteren zu Korrekturen vermeinter Gesetzmässigkeiten genötigt gesehen hat, ein gewisses Misstrauen einstellen, eine Geneigtheit zur Kritik, und man wird nach möglichster Vollständigkeit der Induktion streben, ehe man Gesetzmässigkeiten des Naturgeschehens behauptet. Dann wird auch die Gewohnheit schliesslich zu ihrem Rechte gelangen.

[44]) Was, wie wir sahen, nicht stimmt. Hume wusste nur mit dem, was sich ihm auf diese Weise ergab, nichts anzufangen.

Mensch seine Augen geschlossen hat, sie geht vielmehr ihren Lauf nach den von uns erkannten Gesetzen unaufhaltsam weiter, ist ihn gegangen bevor es Menschen gegeben hat, und würde es auch, wenn nie ein Mensch das Licht der Welt erblickte. So behauptet die Naturwissenschaft.

Nun aber geschieht das Ungeheuerliche, dem auf sein Erkenntnisvermögen reflektierenden Individuum — darin stimmen Hume und Kant überein — erscheint plötzlich die Welt als seine eigene Tat. Welch ein klaffender Gegensatz, zwischen erkenntnistheoretischem naiven Realismus und den Voraussetzungen der Naturwissenschaft auf der einen Seite, Philosophie und erkenntnistheoretischer Kritik auf der anderen! Darüber müsste das wichtigste Stück, das aus einem Urteile eine Erkenntnis macht, verloren gehen, das Bedingtsein meines Denkens durch ein meinem Denken Transzedentes: den Gegenstand, denn die obersten Verstandesbegriffe erwiesen sich als rein subjektiv im gleichen Sinne bei Hume wie bei Kant. Und dennoch Kant's Vorwurf: Hume's Begriff der Notwendigkeit sei lediglich subjektiv? Hatte er denn da ein Recht dazu? In gewissem Sinne allerdings. Hume wurde über der Erkenntnis der Subjektivität der reinen Verstandesbegriffe zum Skeptiker; Kant ging dem Skeptizismus aus dem Wege, indem er die Tatsächlichkeit der Naturwissenschaft zum Prinzip erhob und nachwies, dass sie ohne das in unserem zunächst nur subjektiven reinen Verstandesbegriffen gedachte nicht möglich sei. Denn damit hatte er den Beweis der objektiven Giltigkeit jener an sich nur subjektiven Formen erbracht.

So liegt denn schliesslich auch eine gewisse Berechtigung in den Einwänden, die Kant gegen Hume's empirische Ableitung der reinen Verstandesbegriffe erhebt. Sie ist, wie er sich ausdrücken würde,[45]) nur „die

---

[45]) B. S. 177 ff.

Erklärung des Besitzes einer reinen Verstandeserkenntnis", deren „gelegentliche Entstehungsursachen" sich wohl in der Erfahrung aufzeigen lassen, deren Rechtmässigkeit aber aus einem anderen Prinzip hergeleitet werden muss. Dies Prinzip ist die Möglichkeit der Erfahrung, und Kant hat, wenn er die Frage auch vielleicht nicht hinreichend beantwortet hat, wie synthetische Sätze a priori möglich sind, doch den Weg gewiesen, auf dem dies allein geschehen kann.

Allerdings ist — wie Kant freilich tut — kein Grund vorhanden, die empirische Ableitung Hume's als durch das Faktum der reinen Mathematik und Naturwissenschaft für widerlegt zu erklären. Sie bleibt, was sie ist, eine Entstehungsgeschichte unseres Denkens und will schliesslich auch nichts mehr sein. Nur schliesst diese Entstehungsgeschichte die Selbstgebärung des Verstandes nicht aus. Erfahrungserkenntnis braucht deswegen nicht wieder nach empirischen Gesetzen fortzugehen, sie geht fort nach der Gesetzmässigkeit unseres Geistes, mag diese selbst entstanden sein, auf welchem Wege sie will, mag diese erst im Laufe unseres bewussten Daseins geworden oder mag sie, bevor wir zu denken anfingen, in der Organisation unserer Psyche oder in der unseres Gehirnes begründet gewesen sein. Erfahrungserkenntnis geht fort nach a priori in uns liegenden Gesetzen. A priori aber im Sinne von „angeboren", also im Sinne von „zeitlich aller Erkenntnis vorausgehend" nehmen, heisst sich das Verständnis Kant's von vornherein abschneiden.[46]) Wenn daher Kant mit sich in Uebereinstimmung hätte bleiben wollen, so hätte er sich damit begnügen müssen, in den Ausführungen Hume's eine Antwort auf die „quaestio facti" zu sehen. Eine Widerlegung ist hier gar nicht nötig, die „quaestio juris" konnte Kant unabhängig davon beantworten, und hat es auch getan.

---

[46]) Cf. Windelband, Gesch. d. allg. Phil. S. 435 Anm. 2.

Schliesslich muss, nachdem wir die psychologische Struktur der im Verstande begründeten psychologischen Gesetzmässigkeit des kausalen Denkens festgelegt haben, auch Kant's Behauptung als unzutreffend erscheinen; Hume verwandle das Prinzip der Affinität, welches im Verstande seinen Sitz hat und notwendige Verknüpfung aussagt in eine Regel der Assoziation, welche nur zufällige, gar nicht objektive Verbindungen darstellen könne. Affinität, so dürfen wir uns wohl kurz ausdrücken, ist der Zusammenhang, den die Fülle der empirischen Erscheinungen in der Einheit des Bewusstseins nach notwendigen Gesetzen haben. Sie ist eine transzendentale Bedingung, durch die eine empirische Affinität oder Assoziation nach Regeln der reproduzierenden Einbildungskraft möglich wird, denn sie ist deren objektiver Grund.[47]) Allein das stimmt de facto mit Hume vollkommen überein, denn die Assoziation, worauf Hume das Kausalgesetz gegründet haben soll, spielt die ihr von der Kritik häufig untergeschobene wichtige Rolle nicht, der Nachdruck liegt auf der im Geiste entstandenen Gesetzmässigkeit, wobei der Zusammenhang in der Einheit des Bewusstseins von Hume freilich nicht betont, aber doch vorausgesetzt ist.

---

[47]) A. S. 113 f. A. S. 122 f.

Hume in der historischen Darstellung bei Kuno Fischer, Falckenberg, Windelband.

Unter den modernen Gelehrten ist es vor allen Dingen Kuno Fischer, bei dem die Kantischen Einwände gegen Humes Ableitung der reinen Verstandesbegriffe aus der Erfahrung den stärksten Nachhall gefunden haben. Denn während — wie wir sahen — Kant sich damit begnügte, die aus der Erfahrung abgeleiteten obersten Verstandesbegriffe als unbrauchbare Fundamente einer Erfahrungserkenntnis zu erklären, geht Kuno Fischer so weit, Hume einen plumpen Zirkel vorzuwerfen.

In seinem Werke über „Bacon und seine Nachfolger“ [48]) lesen wir dies in unzweideutigster Weise ausgesprochen:

„Hume erklärt die Erfahrungserkenntnis aus jenem Glauben an die notwendige Verknüpfung der Vorstellungen, den die Einbildung macht vermöge der Gewohnheit, die selbst nichts anderes ist als eine oft wiederholte Erfahrung. So ist es die Erfahrung, welche die Erfahrung macht; so wird vorausgesetzt, was erklärt werden soll, und die Hume'sche Erklärung bewegt sich in jenem augenscheinlichen Zirkel, den schon die alten Skeptiker bemerkt und unter den Tropen, die sie den dogmatischen Philosophen entgegenhielten, als den „Diallelos“ bezeichnet haben.“

---

[48]) A. a. O. S. 785.

Allein an diesem Orte von einem Zirkel zu reden, dazu dürfte wohl auch nicht der mindeste Grund vorliegen. Eher wäre man versucht, Kuno Fischer eine geminatio terminorum, zur Last zu legen. Denn — wie dies schon gelegentlich der Einwände Kant's zur Sprache gebracht wurde — Erfahrung und Erfahrung sind hier zwei durchaus verschiedene Begriffe. Wir hatten uns davon schon in unserer Kritik der Polemik Kant's überzeugen können, dass die Hume'sche „Erklärung des Besitzes einer reinen Verstandeserkenntnis" allerdings den Tatsachen nicht zu entsprechen braucht, dass aber, ihre Richtigkeit zugegeben, die Möglichkeit einer Erfahrungserkenntnis darum keine Gefahr läuft, vernichtet zu werden.[49])

Und die Erklärung der Erfahrungserkenntnis durch Hume? Besteht der Einwurf, den Kuno Fischer auch dagegen erhebt,[50]) zu Recht? Es soll hier dahingestellt sein, ob es überhaupt einen Sinn hat, von einer Erklärung der Erfahrungserkenntnis zu reden, jedenfalls aber ist, wenn man Erklärung in dem Sinne nimmt, wie dies von Kuno Fischer geschehen ist, — jedenfalls ist dann von Hume eine Erklärung dafür gegeben worden, und K. Fischer hat kein Recht, dies zu bezweifeln.

„Eine Tatsache erklären heisst" — nach Fischer — „die Bedingungen dartun, unter denen sie stattfindet, aus denen sie folgt; diese Bedingungen müssen unter allen Umständen der Tatsache vorangehen und vor derselben gesucht werden."

Nun diese Forderung ist eben auch durchaus von Hume erfüllt worden; denn auch er zeigt die Bedingungen, auf Grund deren wir zur Erkenntnis gelangen. Hume hat doch auf das Deutlichste gezeigt, wie jene Nötigung im Geiste entsteht, von Ursachen auf Wirkungen zu

---

[49]) Cf. S. 73.

[50]) A. a. O. S. 785. „Hume hat also die Erfahrungserkenntnis nicht erklärt, sondern nur verdeutlicht."

schliessen. Und da diese durch Gewohnheit erworbene Nötigung auch nach Hume aller Erfahrungserkenntnis vorhergeht, d. h. Bedingung für ihre Möglichkeit ist, so hat Hume für die Begriffe Kuno Fischer's auch die Erfahrungserkenntnis erklärt.

Neben dem Vorwurf des Zirkels sind es dann noch drei weitere Punkte, mit denen wir uns bei Kuno Fischer nicht einverstanden erklären können. Durch seine ganze Darstellung zieht sich die Verkennung des spontanen Momentes. Dies tritt am deutlichsten bei seiner Ansicht über das Wirklichkeitsbewusstsein zu Tage,[51]) denn dieses scheint ihm genügend charakterisiert durch das Moment der blossen Lebhaftigkeit der perzeptions und ihrer sinnlichen Frische. Er sieht nicht das Moment der Festigkeit, Widerstandsfähigkeit gegen die Willkürlichkeit unserer geistigen Tätigkeit, das Moment der Individualität, das unser Verstand — ich möchte sagen — durch einen Akt der logischen Einfühlung in die Dinge hinein verlegt.

Nur, wer dieses Moment übersah, konnte dann weiterhin die Einbildungskraft, worin Hume den Glauben wurzeln lässt, zur Verstandeserkenntnis in so scharfen Gegensatz bringen, wie dies von Kuno Fischer geschehen ist.[52]) Die Einbildungskraft ist bei Hume dem Verstande nicht entgegengesetzt, beide sind für ihn nichts weniger als heterogene Begriffe.

Schliesslich vermögen wir auch nicht dem beizupflichten, was bei Fischer als Grund für den Skeptizismus Hume's angeführt ist.[53]) Nicht aus der Einsicht, dass der Grund aller Erkenntnis blos im Glauben besteht,

---

[51]) A. a. O. S. 786.

[52]) A. a. O. S. 748. „Man sieht sogleich, dass keine Verstandestätigkeit, keine logische Zergliederung, sondern allein die Einbildungskraft im Stande sein wird, einer Idee diesen Grad der Stärke und Lebhaftigkeit zu geben: daher lässt Hume den Glauben, der die Erkenntnis trägt, in der Einbildungskraft wurzeln."

[53]) A. a. O. S. 765.

sondern vielmehr die Erkenntnis, dass wir es sind, die Gesetzmässigkeit und notwendigen Zusammenhang in die Welt der Dinge bringen, vermochte ihn dem Zweifel in die Arme zu führen.

Wenden wir uns nun zu Falckenberg. Auch hier übersieht die Darstellung[54]) vollkommen das spontane Moment, das wir uns in der Hume'schen Erkenntnistheorie nachzuweisen bemüht haben. Ja, sie tut nicht nur dies, sondern stellt diese Tatsache direkt in Abrede und behauptet, von der englischen Erfahrungsphilosophie: „Sie übersieht vollkommen den tätigen Charakter alles Erkennens, und ist der Ansicht, dass der Empirismus alle, auch die obersten formellen Begriffe — die Kategorien — als abstrahiert aus der Erfahrung betrachte.“ Wie wenig diese Ansicht zu Recht besteht, hoffen wir in der vorliegenden Arbeit dargetan zu haben, und wollen uns daher ein abermaliges Eingehen auf diesen Punkt ersparen.

Den Grund zu dieser Verkennung werden wir wohl aber auch hier in der Unterscheidung suchen müssen, die auch Falckenberg zwischen dem Begriff Einbildungskraft und dem des Verstandes bei Hume macht,[55]) indem er behauptet, der Begriff des ursächlichen Zusammenhanges gründe sich auf ein Gefühl, nicht auf Einsicht (Gegensatz!), er sei ein Erzeugnis der Einbildungskraft, nicht des Verstandes.

Im Uebrigen dürfte schliesslich hinsichtlich der Einbildungskraft bei Hume noch zu bemerken sein, dass die historische Kritik[56]) überhaupt sehr zu einer rein mechanistischen Auffassung dieses Grundprinzipes ge-

---

[54]) R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig. S. 191 ff.

[55]) A. a. O. S. 195 5.

[56]) Dies gilt weniger für Fischer als vielmehr für Falckenberg und ebenso für Windelband, Gesch. der neueren Philosophie. (Leipzig)

neigt ist, was doch wohl den Kern der Sache nicht genau trifft. Auch hieran mag Kant wohl mit seiner Behauptung, Hume verwandle das Prinzip der Affinität in blosse Assoziation die Schuld tragen. Vielleicht mag Hume selbst einen Teil der Schuld tragen, indem er im Laufe der Untersuchung über das Kausalgesetz aus dem Prinzip der Assoziation, das anfangs[57]) nur als eine sanfte Macht aber keineswegs als ein die Vorstellungen untrennbar verknüpfendes Band sich darstellt, durch öftere Wiederholung in der Erfahrung das letztere daraus werden lässt. Dies ist ja freilich — abgesehen davon, dass das überhaupt nicht stimmt — eine rein allgemein psychologische Gesetzmässigkeit und für jede Erkenntnis vollkommen irrelevant. Allein man darf doch nicht übersehen, dass durch häufige Wiederholung einer Ereignisfolge für Hume nicht nur das Assoziationsgesetz zu einem unfehlbar[58]) wirkenden wird, sondern dass durch diesen Umstand jenes Moment der eigenartigen Lebhaftigkeit bedingt ist, woran für Hume das Bewusstsein der empirischen Realität gebunden ist. Dadurch aber bekommt die blosse Wiederholung zugleich den Charakter der Induktion, dadurch wird eben die rein psychologische Gesetzmässigkeit zu einer logisch-psychologischen. Wenn daher Falckenberg behauptet[59]): die Voraussetzung, dass das Kommende dem Vergangenen gleichen und dass ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen haben werden, hat einen rein psychologischen Grund, wenn in Uebereinstimmung damit Windelband die Ansicht vertritt:[60]) vom Standpunkte der Assoziationspsychologie, welche die Verknüpfungen der Vorstellungen lediglich für mechanische Wirkungen ihrer Elemente halte und von einer die letzteren nach eigenen Gesetzen verarbeitenden Kraft

---

[57]) Treat. B. I. P. I Sect. IV.

[58]) Eine graduelle Steigerung wird wohl jeder zugeben müssen.

[59]) A. a. O. Seite 195.

[60]) Geschichte der neueren Philosophie. Seite 335.

nichts wissen wolle, habe Hume das letzte Wort gesprochen, so glauben wir dem in genügender Weise entgegengetreten zu sein.

Das freilich können und wollen wir uns nicht verhehlen, dass von unserem grossen Philosophen diese wichtige Unterscheidung von rein-psychologischer und logisch-psychologischer Gesetzmässigkeit nicht mit Bewusstsein vollzogen und durchgeführt worden ist. Diesen gewichtigen Schritt zu tun, war einem späteren grossen Geiste vorbehalten — Imanuel Kant.

In der modernen Forschung gibt es ein Bestreben, das sich vielfach die Aufgabe gestellt hat, Kant vor Kant zu suchen. Von diesem Gedanken war auch die vorliegende Abhandlung geleitet, und wenn es ihr gelungen sein sollte, die beiden grössten Philosophen Englands und Deutschlands einander noch etwas näher zu bringen, dann hat sie ihren Zweck erreicht.

Lebenslauf.

Karl, Wilhelm, Anton Feigs wurde geboren am 19. August 1874 zu Ratiborhammer in Ober-Schlesien als Sohn des Hüttendirektors Wilhelm Feigs und seiner Ehefrau Laura, geb. Schoenara. Im 16. Lebensjahr trat er in die Quarta des Gymnasiums zu Ratibor. Am 23. Februar 1897 bestand er die Reifeprüfung am Gymnasium zu Waldenburg i. Schl. Er studierte in Tübingen und Breslau Theologie, in München Philosophie. Hier bestand er am 27. Februar 1904 das Examen rigorosum. Den grössten Einfluss in seiner geistigen Entwickelung verdankt er den Lehren von Th. Lipps.